Löwenberg, Adolf
Benekes Stellung zur
Kantschen Moralphilosophie.

Benekes Stellung zur Kantschen Moralphilosophie.

Inaugural-Dissertation.

Der I. Sektion der hohen Philosophischen Fakultät

der

Universität Zürich

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Adolf Löwenberg

aus Stadt Rehburg (Prov. Hannover).

Genehmigt auf Antrag des Herrn Professor Dr. E. Meumann.

Berlin.

Druck von H. S. Hermann.

1901.

Lebenslauf.

Ich, Adolf Löwenberg, wurde am 3. November 1869 zu Stadt Rehburg, Provinz Hannover, geboren. Bis zu meinem 11. Jahre besuchte ich die Volksschule meiner Vaterstadt und von da ab die Schule zu Kloster Loccum. Später absolvierte ich die Präparandie und das jüdische Lehrerseminar in Hannover und war nach bestandenem Lehrerexamen nacheinander in mehreren öffentlichen Schulstellen thätig. Ich bestand im Jahre 1892 die zweite Lehrerprüfung und im Jahre 1897 die Prüfung als Lehrer an Mittelschulen und höheren Mädchenschulen. Ostern 1896 wurde ich bei der philosophischen Fakultät der Universität Berlin immatrikuliert und widmete mich dem Studium der Philosophie, Pädagogik und deutschen Litteratur. Ich hörte in Berlin die Vorlesungen der Herren Dozenten: Dessoir, Dilthey, Geiger, Herrmann, Hirschfeld, Lenz, Münch, Paulsen, Pfleiderer, Rödiger, Scheffer-Boichhorst, Erich Schmidt, Simmel, Stumpf, Wagner und v. Willamowitz-Möllendorf. Von Michaelis 1899 ab war ich während zweier Semester Hörer der Universität Zürich und besuchte die Vorlesungen der Herren Dozenten: Eleutheropulos, Frey, Hunziker, † Kym und Meumann.

Allen meinen verehrten Lehrern bleibe ich für die empfangene Förderung, insbesondere aber Herrn Professor Meumann für seine freundlichen Ratschläge, zu stetem Danke verpflichtet.

Inhaltsangabe.

Vorbemerkungen über die Zitate aus Kants und Benekes Werken.

Für Kants Schriften sind folgende Abkürzungen gebraucht:

Kr. r. V. = Kritik der reinen Vernunft (Herausgegeben von Adickes).

Grundl. z. M. d. S. = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Herausgegeben von Kirchmann, Berlin 1870).

Kr. pr. V. = Kritik der praktischen Vernunft (Herausgegeben von Kehrbach, Leipzig Reclam jun.).

Met. d. S. = Metaphysik der Sitten (Herausgegeben von Kirchmann, Berlin 1870).

Desgleichen für Benekes Schriften:

1. Physik = Grundlegung zur Physik der Sitten, 1822.
2. Schutzschr. = Schutzschrift für meine Grundlegung zur Physik der Sitten, 1823.
3. Grundlinien I (resp. II, III) = Grundlinien der Sittenlehre, 1837 (resp. 1840 u. 1838).
4. Jubeldenkschr. = Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit. Eine Jubeldenkschrift auf die „Kritik der reinen Vernunft“, 1832.
5. Phil. u. Erf. = Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben, 1833.
6. Skizz. I (resp. II) = Psychologische Skizzen, 1825 (resp. 1827).
7. Psychol. = Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, vierte Aufl., 1877.
8. Logik I (resp. II) = System der Logik als Kunstlehre des Denkens, 1842.

Vorwort.

Es war selbst ein Dichter, der an die Jünger der Dichtkunst die Frage richtete:

Wann werdet ihr, Poeten,
Des Dichtens einmal müd'?
Wann wird einst ausgesungen
Das alte ew'ge Lied?

Häufiger und oft nicht ohne bitteren Hohn hat man die Philosophen gefragt, wann sie endlich einmal zu der Einsicht gelangen würden, dass der so oft gekaute Sauerteig unverdaulich sei, und sie nun — freilich spät genug! — es aufgeben würden, das für menschliche Kraft Unmögliche leisten zu wollen. — Und während der Dichter als Antwort auf die selbstgestellte Frage den letzten Menschen als den letzten Dichter bezeichnet, wird ähnlich den Befragern der Philosophen aus den Reihen dieser erwidert werden: Erst wenn der letzte Mensch die Augen zum letzten Schlummer geschlossen haben wird, werden auch die Bemühungen um die Lösung der philosophischen Rätsel ihr Ende gefunden haben. Solange aber es denkende Erdenbewohner giebt, wird die Sehnsucht nach Auskunft über Wert und Wesen der Dinge, über Zweck und Aufgaben unser selbst nach Antwort begehren. Der „metaphysische Trieb" wird immer wieder trotz aller Skeptiker, und schliesslich doch auch nicht ohne ihre indirekte Mitarbeit, nach noch so vielen fehlgeschlagenen Versuchen auf den Trümmern früherer Systeme einen neuen Gedankenbau errichten, um für die gesamten Bausteine unseres Wissens eine notwendig bestimmte Einordnung und sinnvolle Beziehung zu finden.

Indessen alles Voraufgegangene war nicht umsonst; alle bisherigen Streiter im Kampf um die Wahrheit sind nicht Besiegte. Der wahre Philosoph ist das Selbstbewusstsein seiner Zeit, das überkommene Menschheitsproblem mit den Mitteln dieser Entwicklungsstufe lösend. Niemand aber kann weiter sehen, als sein Horizont reicht. Gegenwart und Folgezeit des Philosophen vollziehen alsdann das Läuterungswerk an der Arbeit desselben; die streng und gerecht wägende Kritik muss das gediegene Edelmetall von den anhaftenden Schlacken befreien. „Die Wahrheit gehört den Menschen, der Irrtum der Zeit an.“ (Goethe.)

Zwei Vorteile kommen der heutigen Philosophie zu gute: die bessere Orientierung über die Grenzen des Erkennens und die gesicherten Ergebnisse der positiven Wissenschaften als Orientierungs- und Ausgangspunkte für das philosophische Denken.

Kants unsterbliches Verdienst war es, in neuer und epochemachender Weise eine Untersuchung über die menschliche Erkenntnis geliefert und damit eine erfolgreichere Lösung aller übrigen philosophischen Probleme angebahnt und zum Teil selbst ausgeführt zu haben. Friedrich Eduard Benekes Trachten war auf die Anwendung derjenigen Methode auf die Philosophie gerichtet, welche den Naturwissenschaften ihre alles überragende Stellung in der Neuzeit verschafft hat.

Gewiss ist es nicht uninteressant, das Verhältnis beider Männer gerade auf dem Gebiete der Moralphilosophie zu beleuchten; denn beide Philosophen waren tiefsittliche Naturen, die durch ihre wissenschaftlichen Leistungen zugleich eine Vertiefung und Schärfung des ethischen Gewissens ihrer Zeit erstrebten. Der geistig überlegene Kant führte seinen Kampf vornehmlich gegen die Zerflossenheit und geniesüchtige Wertherzeit zu Gunsten eines kraftvoll weckenden sittlichen Imperativs; Beneke kämpft gegen den Hochmut der spekulativen Philosophie, die sich vermisst, das Weltall begrifflich konstruieren zu können, und mahnt zu grösserer Wahrheit des Erkennens

auf Grundlage der Erfahrung und zur Bescheidenheit der Philosophen als Diener der Natur.

Ebenso nun wie in seiner Erkenntnistheorie ist Beneke auch in seiner Ethik fast durchweg an Kant orientiert. Wie er sich dort als den konsequenteren Kant betrachtet, um den von diesem gegen die Scholastik geführten Streit widerspruchslos zu Ende zu führen, so fasst er in der Moralphilosophie seine Aufgabe auf als die Reform der Kant'schen Reform der Ethik.

Die Stellung Benekes zur Kant'schen Moralphilosophie zu bestimmen, hat nicht blos den Wert einer historischen Untersuchung. Ueber Aufgabe und Methode der Ethik, über Wesen und Begründung des Sittlichen ist man noch in unseren Tagen von einer Verständigung weit entfernt. Was somit Beneke unter Anknüpfung an die reich angebaute englisch-schottische Moralwissenschaft gegen die Kant'sche Ethik anführt oder als Ergänzung und Verbesserung empfiehlt, darf zum Teil auch heute noch unsere Beachtung für sich in Anspruch nehmen.

Und diese Beachtung wird Beneke zwar spät, aber dafür in steigendem Masse zu teil. Von seiner Zeit nicht verstanden, nicht gewürdigt, hatte er in selbstlosem Eifer und unermüdlichem Forschertrieb seine Hoffnung auf die Zukunft gesetzt, in welcher die von ihm ausgestreute Saat reiche Früchte tragen werde. Und mögen wir auch nicht von dem Erscheinen seiner „neuen Psychologie" an eine neue Aera der Philosophie datieren, wie er es voraussagte, und wie einige seiner Schüler in übertriebener Anerkennung der Verdienste ihres Meisters es verlangten, so wird man doch seine Leistungen ohne die Voreingenommenheit seiner Zeitgenossen prüfen und, was ihm gelungen, dem gesicherten Geistesbesitze der Menschheit zuführen.

Möge auch in diesem Falle die Geschichte sich als Revisionsinstanz im Sinne einer ausgleichenden Gerechtigkeit bewähren, und möge dieser Schrift ein Scherflein dazu beizutragen vergönnt sein.

Einleitung.

Der Kritizismus in der Beurteilung Benekes und die Ersetzung desselben durch den Psychologismus.

„Ein hohes Ideal philosophischen Wissens steht mir vor Augen, nicht als ein Ziel, zu welchem der Weg noch unbekannt oder gar zweifelhaft ist, ob es überhaupt einen gebe, sondern zu dem man nach der hier gegebenen Anleitung zur Erkenntnis der menschlichen Seele ununterbrochen und ohne grösseren Kraftaufwand fortschreiten kann, als den man von jeher auf die philosophische Erkenntnis verwandt hat“, so schrieb in der Vorrede zu der für ihn verhängnisvoll gewordenen Schrift „Grundlegung zur Physik der Sitten“ der damals 24 jährige Privatdozent an der Berliner Universität Friedrich Eduard Beneke.

Zu diesem Ideal waren der Wege viele versucht worden, und gerade die Einsicht, dass der von seinen Zeitgenossen begangene ein Irrweg sei und dass jeder, der nur irgend den Beruf dazu in sich fühle, seine Kräfte anspannen müsse, um die Philosophie auf den richtigen Weg zu bringen — diese Einsicht war es, welche den jugendlichen Denker zwei Jahre vorher bestimmt hatte, sich die Philosophie zum Lebensberufe zu wählen.[1]) Zweierlei macht Beneke der zeitgenössischen spekulativen Philosophie zum Vorwurf:[2]) 1. Sie behauptet aus blossen Begriffen die Existenz des in diesen Begriffen Gedachten,

[1]) Vgl. Otto Gramzow: „Friedr. Ed. Benekes Leben und Philosophie“ (Berner Studien Bd. XIII) Bern 1899. S. 16.

[2]) Phil. u. Erf. S. 65 ff.

wiewohl nach dem Vorgang von Bacon und Locke die Vernunftkritik nachdrücklichst eingeschärft hatte, dass aus blossen Begriffen keine Erkenntnis der Existenz des in diesen Begriffen Gedachten möglich sei, und 2. sie vermisst sich, aus dem Abstrakten das Besondere, aus dem Leeren das Volle, aus dem Indifferenten die Gegensätze konstruieren zu können. — Eine Philosophie aber, die nicht an der Erfahrung ihre Bewährung findet, ist willkürlich, dichtend, subjektiv. Wie es auf diese Weise zu einer Allgemeingültigkeit kommen soll, die ja die Philosophie beanspruchen muss, wenn sie als Wissenschaft auftreten will, ist schlechthin unerfindlich.

Um nun den Strom, der Deutschland mit intellektueller Barbarei zu überschwemmen droht, an der Quelle zu verstopfen, will Beneke seine Kritik nicht auf eine der Tochter- oder Enkelphilosophien beschränken, sondern dieselbe in erster Linie gegen die Kantsche Lehre richten,[1] da sich bereits im Kritizismus nach Benekes Meinung die Grundursachen für die Verirrungen der spekulativen Philosophie vorfinden. In einer anlässlich des 50jährigen Jubiläums der Kantschen „Kritik der reinen Vernunft" verfassten Jubeldenkschrift hat Beneke ausführliche Abrechnung mit dem Königsberger Weisen gehalten. Indem sich Beneke die Frage vorlegt: Was beabsichtigte Kant, und wodurch ist das Misslingen seines grossen Unternehmens von seiner Seite begründet? findet er die Grundtendenz des Kritizismus in der Verbannung des Philosophierens aus blossen Begriffen und in der Anerkennung der Erfahrung als der einzigen Grundquelle für alle menschliche Erkenntnis (das. S. 20). Mit dieser Tendenz aber befand sich Kant im Einklang mit den Kulturfortschritten aller philosophierenden gebildeten Völker, nur dass er in einer dem Sinne der Deutschen für Gründlichkeit genügenden Weise bestätigte, was man bisher nur instinktartig geglaubt und bruchstückartig eingesehen hatte. Wenn somit Kants Unternehmen in Hinblick auf die Feststellung der Grenzen

[1]) Jubeldenkschr. S. 11.

unseres Erkennens und in der Begründung eines erkenntnistheoretischen Idealismus nur das in der Linie der philosophischen Entwicklung Liegende fortsetzte, wie erklärt sich dann der Bruch der nachkantischen deutschen Philosophie mit dem kritischen Idealismus und das Aufhören der bisher gemeinsamen Arbeit der philsophierenden Völker?[1]

Beneke findet in der Vernunftkritik Kants drei Punkte angelegt, welche die Wirksamkeit der Kantschen Lehre von Anfang an lähmen und endlich ganz vernichten mussten. Zuerst offenbart sich — wie Beneke ausführt — der Selbstwiderspruch, dass Kant die Spekulation aus blossen Begriffen zur Vorderthür hinaustreibt, um sie zur Hinterthür wieder hereinzulassen. An die Stelle der objektiven Dichtungen (in Hinsicht auf Gott und Welt), über welche er mit Recht das Verdammungsurteil ausgesprochen hatte, setzte er subjektive Dichtungen.[2] Die einfachen Kräfte oder Formen des menschlichen Geistes, die Formen der Anschauung und des Verstandes werden von Kant als existierend nachgewiesen, ohne dass er doch mit den Mitteln seiner Philosophie deren Existenz erweisen kann. Denn innere Erfahrung giebt uns nur Erscheinungen zu erkennen; die Grundelemente unserer Erscheinungserkenntnis aber können unmöglich selbst wieder Erscheinungen sein. Also nur unabhängig von der Erfahrung konnte Kant zur Erkenntnis der reinen Anschauungsformen und der Kategorien gelangt sein, wie er ja in der That auch die philosophische Erkenntnis als Vernunfterkenntnis aus Begriffen, als eine Erkenntnis a priori, ohne alle empirische Quellen, innere sowohl wie äussere, bezeichnet. Damit aber sind wir von neuem ausser stande, die Existenz jener Kategorien zu erweisen, da ja nach Kant uns nur Erfahrung über die Existenz des Gedachten Kunde giebt. — Und abgesehen davon, dass Kant von einer hypothetischen Annahme der Grundformen der

---

[1]) Jubeldenkschr. S. 26.

[2]) Jubeldenkschr. S. 33.

menschlichen Erkenntnis, in gleicher Weise wie auch die Naturwissenschaften Kräfte hypothetisch annehmen, nichts wissen will, müssten wir ja auch das Zusammenwirken der subjektiven Formen mit dem objektiven Ansich der Dinge zur Entstehung einer Erkenntnis als Kausalität oder Gemeinschaft denken, was aber deshalb ausgeschlossen ist, weil nach Kant Kategorien auf Dinge an sich keine Anwendung finden.

Wir sehen hier also die Kant'sche Erkenntnistheorie in einen unauflösbaren Widerspruch mit sich selbst verwickelt: weder unmittelbar aus der Erfahrung, noch unabhängig von der Erfahrung, noch gar durch eine Vermittelung zwischen Erfahrung und begrifflicher Konstruktion sind für sie die einfachen Kräfte oder Formen des menschlichen Geistes erkennbar.

Dazu kommt noch ein Zweites. Kant hat nicht, wie er meinte, den Humeschen Skeptizismus widerlegt, sondern denselben nur noch entschiedener und bestimmter ausgeprägt. Hatte Hume die ursächliche Verknüpfung als ein Erzeugnis der Gewohnheit hingestellt, indem wir uns gewöhnen, was wir stets nach einander wahrnehmen, als notwendig mit diesem zusammengehörig oder als durch dasselbe gewirkt zu betrachten, so hatte der Schotte damit nur die Unerkennbarkeit eines objektiven ursächlichen Zusammenhangs ausgesprochen, nicht aber bestritten, dass ein Zusammenhang von Ursache und Wirkung in den Objekten selber stattfinden könnte. Kant dagegen behauptet mit apodiktischer Gewissheit den rein subjektiven Ursprung der Kausalverbindung. Es ist demnach ein Missbrauch des Wortes, wenn Kant dessenungeachtet die unverbundene Mannigfaltigkeit sinnlicher Empfindungen erst durch die Zusammenfassung unterer Kategorien objektiv werden lässt, während es sich hier nur um eine subjektive Notwendigkeit oder einen subjektiven Zwang der Notwendigkeit handelt. Kant verfällt somit nach Beneke's Urteil in den bekämpften Scholastizismus, indem er einmal den Verstand für das Mass und das erzeugende Prinzip der objektiven Wahrheit erklärt und ferner, indem

er die objektive Realität der Kategorien durch eine begriffliche Deduktion rechtfertigen will.[1])

Drittens macht Beneke dem Verfasser der Vernunftkritik den Vorwurf, dass derselbe, statt uns die Kräfte und Verrichtungen, durch welche die menschliche Erkenntnis zustande kommt, in ihrer wirklichen Beschaffenheit und Wirkungsweise darzustellen, in Gleichnissen und Bildern zu uns redet und so keine wahrhaft wissenschaftliche Erkenntnis giebt. Wir erfahren nirgends, in welcher Art eigentlich die reinen Anschauungen und die reinen Verstandesbegriffe ursprünglich gegeben sind, und durch welche Prozesse sie mit den sinnlichen Empfindungen zusammengebildet werden.[2])

Auf diese Beurteilung antwortete K. Rosenkranz in seiner Geschichte der Kantschen Philosophie[3]) mit der Erklärung, Beneke habe die Bedeutung der von Kant aufgeworfenen Frage, ab synthetische Urteile a priori möglich seien, nicht erfasst. Beneke erwiderte darauf,[4]) dass er nur Kants Leistungen zur Beseitigung der früheren Metaphysik und Religionsphilosophie anerkennen könne, dass er dagegen, was das Positive betreffe, keinen Punkt kenne, wo Kant das Rechte auch nur besser getroffen hätte, als dessen Vorgänger. Die Schuld trage der Mangel einer richtigen Methode. „Kant hat das von ihm aufgestellte Problem weder gelöst, noch seiner wahren Bedeutung nach verstanden; dagegen gerade die neue Psychologie sowohl des wahren Verständnisses, als der Lösung desselben mächtig geworden.“[5])

---

[1]) Jubeldenkschr. S. 34—39.

[2]) Daselbst S. 39—41.

[3]) Leipzig 1840. S. 436.

[4]) Grundlinien 1841 II. Vorwort S. IX f.

[5]) Aus dem Angeführten geht wohl mit Deutlichkeit hervor, dass die Behauptung, Beneke sei der Pionier der auf Kant zurückgehenden Bewegung, nicht zutreffend ist. Vergl. Francis Burke Brandt: “Fr. Ed. Beneke, the man and his philosophy.“ (New York 1895.) S. 29: “The historical importance of Beneke as the real pioneer of the movement “back to Kant“ has never been sufficiently recognized, or more than that, it has not been recognized at all. . . But the real “opening gun“

Beneke hat sich nun, wie Kant, zur Aufgabe gemacht, die Philosophie auf eine neue Grundlage zu stellen. Seinen Standpunkt bezeichnet man wegen der vorherrschenden Stellung, welche nach ihm die Psychologie einnimmt, als „Psychologismus“. Denn die Begriffe, mit denen sich Logik, Moral, Rechtsphilosophie, Aesthetik, Metaphysik und Religionsphilosophie beschäftigen, sind — wie Beneke immer wieder hervorhebt — Begriffe von psychischen Produkten, zu deren Verständnis, da sie vielfach zusammengesetzt sind, wir auf die Grundelemente zurückgehen müssen. Da hierzu allein die Psychologie verhilft, können die aufgezählten Wissenschaften als angewandte Psychologie bezeichnet werden.[1] Die Psychologie aber, die Naturwissenschaft des inneren Sinnes, verwendet zur Gewinnung und Verarbeitung der inneren Erfahrung die gleiche Methode wie die Wissenschaft der äusseren Natur, demnach die einfache Wahrnehmung, die Beobachtung, den Versuch und die Induktion.[2] Es kommt der Psychologie dabei zu gute, dass, während wir die Aussenwelt nur in ihren Wirkungen auf uns erkennen, wir in der inneren Erfahrung das Zuerfahrende, wie es an sich ist, erkennen.[3] Um nun zu den Grundelementen zu gelangen, aus denen allmählich und durch viele Zwischenstufen vermöge einer grossen Zahl von psychischen Entwicklungen sich der

of this movement was Beneke's little Kantian Memorial in celebration of the fiftieth anniversary of the Critique of Pure Reason. . . Fortlage moreover, who had been one of Beneke's students and was an ardent admirer of him and his system, doubtless has imbibed many of his views on this point. — Benekes Urteil über Kants positive Leistungen ist ein ablehnendes, und es ändert daran nichts, wenn er gelegentlich die Ueberzeugung ausspricht, Kants Lehre werde, ihrem Geiste, nicht ihrem Buchstaben nach, die Philosophie der Zukunft sein. (Jubeldenkschr. 89.) Diese Kantsche Zukunftsphilosophie, wie sie Beneke sich vorstellt, mit Abstreifung gerade ihrer wesentlichen Merkmale wird schwerlich noch „kantisch“ genannt werden dürfen. Benekes Losung heisst nicht: Zurück zu Kant! sondern: Los von Kant und der mit ihm einsetzenden philosophischen Bewegung!

[1]) Psych. S. 214; Beneke. Die neue Psychologie 1845, S. 91 ff.; Grundlinien II. Vorwort S. VIII; Phil. u. Erf. 14 ff. etc.

[2]) Phil. u. Erf. S. 40.

[3]) Das. S. 44; Psychol. S. 9.

gegenwärtige Seelenzustand gebildet hat, müssen wir wie der Astronom verfahren, wenn er die Stellung der Gestirne in einem früheren Zeitraum, in welchem dieselben von niemandem betrachtet wurden, von ihrer gegenwärtigen Stellung aus berechnet: wir müssen die Grundgesetze der Seele rückgängig von dem in der Erfahrung Ausgebildeten zur Erschliessung der ersten psychischen Entwicklungen anwenden.[1]) Dann ergiebt sich, dass die Seele nicht elne tabula rasa ist, sondern dass sie aus einer Summe von Urvermögen besteht, welche ihrer Erfüllung mit Reizen entgegenstreben. Im Gegensatz zu Herbart will Beneke auf den Vermögensbegriff nicht verzichten; die Urvermögen sind nach ihm die spezifischen Formen der Reaktionsfähigkeit auf äussere Reize. — Alle komplizierten psychischen Vorgänge lassen sich nun, wie Beneke meint, auf vier elementare „Grundprozesse“ zurückführen. Der erste derselben besteht in der Bildung sinnlicher Empfindungen und Wahrnehmungen durch Erfüllung der Urvermögen mit den von aussen kommenden Eindrücken oder Reizen.[2]) — In Analogie zu der Anbildung von Kräften, die den bisher in die Lebensentwickelung organischer Wesen hineingegebenen gleichartig sind, stellt Beneke für den zweiten Grundprozess des psychischen Lebens den Satz auf: Der menschlichen Seele bilden sich fortwährend neue Urvermögen an.[3]) Die Hypothese wird durch die Beobachtung gestützt, dass in Anbetracht der Urvermögen zeitweise eine Erschöpfung eintritt, und dass dieselben später wieder für einen mehr oder weniger ausgedehnten Gebrauch vorliegen. — Der dritte Grundprozess besteht darin, dass alle psychischen Gebilde in jedem Augenblick unseres Lebens bestrebt sind, die in ihnen beweglich gegebenen Elemente gegen einander auszugleichen.[4]) Beneke erklärt aus der Beweglichkeit der Reize und Vermögen, wonach die bewusste Vorstellung sich wieder in ihre Be-

[1]) Psychol. S. 16, 25 und Phil. u. Erf. S. 52.
[2]) Psychol. S. 16.
[3]) Das. S. 18.
[4]) Das. S. 20.

standteile auflösen kann, und diese sich wieder anderen Gebilden anzuschliessen vermögen, die Entstehung des zusammenhängenden Bewusstseins. Auch von dem früheren Gebilde bleibt eine „Spur" oder „Angelegtheit" als unbewusst Beharrendes im inneren Seelensein zurück. Diese Angelegtheit kann bei neuer Reizung wieder zum Gebilde werden. — Der vierte Grundprozess betrifft die selbstthätige Apperzeption und lautet: Gleiche Gebilde der menschlichen Seele und ähnliche nach Massgabe ihrer Gleichartigkeit ziehen einander an oder streben, mit einander nähere Verbindung einzugehen.[1]) Als Beispiel für diesen Elementarvorgang führt Beneke an: die witzige Kombination, die Gleichnisbildung, die Urteilsbildung und das Zusammenfliessen ähnlicher Gefühle und Bestrebungen. —

Die Originalität dieser Theorie besteht nun in einer durchgängigen genetischen Erklärung des menschlichen Bewusstseins mit allen seinen Inhalten aus den Spuren aller in der Seele früher erregten Gebilde. Mit der Aufstellung dieser Grundgesetze des seelischen Lebens und der in denselben wirksamen Faktoren glaubt Beneke alle Schwierigkeiten der Philosophie überwinden zu können, da an Stelle der früheren Unbestimmtheiten und des Behelfes mit Surrogaten nun die konkreten Elemente des Psychischen als die wahren Träger der seelischen Vorgänge getreten sind. Wenngleich nun auch Beneke die von Herbart befürwortete Anwendung der Mathematik auf die Psychologie ablehnt, so ist er dennoch davon überzeugt, dass schon jetzt die Psychologie als die Naturwissenschaft des inneren Sinnes sich den übrigen Naturwissenschaften ebenbürtig an die Seite stellen könne und in einer späteren Zeit allen anderen vorangehen und voranleuchten werde. Die Begründung der Philosophie auf die Psychologie ist, „als der bedeutendste Wendepunkt

---

[1]) Psychol. S. 26.

für die geschichtliche Entwickelung der Philosophie überhaupt anzusehen.[1])

Es kann natürlich an diesem Orte, wo es sich nur um eine orientierende Darstellung der von Beneke gegen den Kritizismus geltend gemachten Gründe und um seinen eigenen philosophischen Standpunkt handelt, nicht auf eine Besprechung des Für und Wider eingegangen werden. Doch wird in dem Masse, als die hier besprochenen Theorien auf die Ethik Kants und Benekes eingewirkt haben, an geeigneten Punkten Stellung genommen werden müssen.

[1]) Psychol. S. 12, vergl. auch Grundlinien I S. 421, wo Beneke die von ihm eingeleitete Reform für die „Wissenschaften von der geistigen Welt“ in Parallele setzt mit der von Bacon ausgegangenen Umwälzung für die Wissenschaften von der materialen Welt.

Erster Teil.

Das Wesen des Sittlichen.

1. Kapitel.

Benekes Kritik des Kantschen Moralprinzips.

Wenn es wahr ist, was Lessing behauptet, dass es schon ein Verdienst sei, durch einen falschen Schluss einem anderen zu einem richtigen zu verhelfen, dann haben auch viele Gegner der Ethik des kategorischen Imperativs Ursache, das Andenken des Königsberger Weisen dankbar zu verehren. Konsequent zu sein erschien Kant als die grösste Obliegenheit eines Philosophen, und seine Irrtümer sind zumeist die einseitigen Konsequenzen eines philosophischen Genies, das an den Koalitionssystemen eines synkretistischen Zeitalters nicht Genüge fand[1]) und deshalb neue Lösungsversuche für die alten Probleme unternahm. Als eine solche neue Errungenschaft der modernen Ethik erweist sich die Unterscheidung von formalen und materialen Moralprinzipien, zu welcher Kant durch seine erkenntnistheoretischen Untersuchungen geführt wurde.

Auch Beneke erkennt an, dass Kant der Sittenlehre erst wieder ihr wahres Gebiet erobert habe, indem er, über Hume hinausgehend, das Sittlichgute als eine ganz eigentümliche, von allem andern für jedes klare menschliche Bewusstsein durch seinen unbedingten Wert unterschiedene Gattung des Guten heraushebt.[2]) In seinem 15 Jahre später erschienenen ethischen Hauptwerk schränkt Beneke die

[1]) Kr. pr. V. S. 28.
[2]) Physik. S. 21.

Anerkennung des von Kant Geleisteten dahin ein, dass Kant bei Bestimmung der Moralität die Unterscheidung von Erfolgen oder Zwecken im Gegensatz zu der Form des Willens oder der Absicht nur schärfer ausprägt, nicht erst entdeckt habe.[1])

Das ist aber auch alles, was Beneke an der Kantschen Ethik in Bezug auf ihren wissenschaftlichen Wert anerkennenswert findet. Gegen den Dualismus von Form und Materie, von Pflicht und Neigung, erhebt er schwere Anklage. Kant hat nach Benekes Urteil durch Ausschluss der Güter und Uebel die Moral aus dem mütterlichen Boden herausgerissen, in welchem sie allein Frucht tragen konnte, hat durch Ablösung bestimmter Zwecke, auf welche die moralische Gesinnung wesentlich gerichtet ist, der Moral alle Verbindung mit dem Leben verschlossen, alle Prinzipien für bestimmte Entscheidungen geraubt und an deren Stelle Willkür und Phantasterei treten lassen.[2])

Der Begründung dieses Vorwurfs sind die gleichlaufenden Ausführungen in der „Physik der Sitten" (3. Brief) und im 1. Bande der Grundlinien (S. 16—25) gewidmet, welche Ausführungen Jodl zu den glänzendsten und verdienstlichsten Partien der Ethik Benekes zählt.[3])

Kant hatte, ausgehend von dem „Faktum" eines Sittengesetzes,[4]) das strenge Notwendigkeit und allgemeine Geltung beansprucht, geschlossen, dass ein solches Gesetz keinerlei gewollten Inhalt, keinerlei Bestimmungsgrund des Willens enthalten dürfe, weil alle Materie praktischer Regeln immer auf subjektiven Bedingungen beruht, die ihr

---

[1]) Grundlinien I S. 15 Anmerk., auch Phil. u. Erf. S. 86.

[2]) Grundlinien I Vorrede S. VIII.

[3]) Fr. Jodl Geschichte d. Ethik in d. neueren Philosophie II. Bd. Stuttg. 1889 S. 550.

[4]) Allerdings ist nur in der Krit. pr. V. das Sittengesetz der feste Ausgangspunkt Kants, nicht aber auch in der Grundlegung zur Metaph. d. Sitten. Erstere Schrift darf aber wohl als die reifere und der eigentlichen Denkart des Philosophen mehr entsprechende bezeichnet werden. Man vergleiche über diesen Punkt die lichtvollen Ausführungen Otto Lehmann's in seiner Schrift: „Ueber Kants Prinzipien d. Moral und Schopenhauers Beurteilung derselben". Greifswald 1880. S. 34—50.

keine Allgemeinheit für vernünftige Wesen geben können, und weil solche praktische Vorschriften, die eine materiale Bedingung enthalten, sich insgesamt um das Prinzip der eigenen Glückseligkeit drehen.[1])

Nachdem Kant so alle Materie praktischer Regeln als Bestimmungsgrund des Willens abgelehnt hatte, blieb nichts, als die Gesetzmässigkeit der Maxime übrig, nach welcher ich niemals anders verfahren soll, als so, dass die Maxime meines Handelns ein allgemeines Gesetz werden könnte. — Hier nun setzt Benekes Kritik ein.

Gleich von vornherein erscheint es befremdlich, wie ein logisches Verhältnis der Allgemeinheit einer Maxime zu einem moralischen werden und als solches den Willen bestimmen könne. Und Kant selbst hat es als ein unauflösliches Problem hingestellt, wie das blosse Prinzip der Allgemeingültigkeit für sich selbst eine Triebfeder abgeben könne.

Aber auch der angeblich notwendige Zusammenhang der Sittlichkeit mit der Allgemeingültigkeit des Sittengebotes wird keineswegs durch das vorurteilsfreie moralische Bewusstsein bestätigt. Es kann ein gewisses Handeln ganz individuell für eine einzelne Person in einer besonderen Zeit und unter besonderen Verhältnissen sittlich geboten sein, welches für keine andere Person, und selbst für diese zu keiner anderen Zeit und unter keinen anderen Verhältnissen auch nur sittlich erlaubt wäre. So kann sogar sittlich geboten sein, ein gegebenes Wort zu brechen, wenn die Erfüllung desselben demjenigen, welchem es gegeben wurde, schwere Schädigung oder gar den Tod bringen würde. Es ist ja doch dieselbe moralische Gesinnung, welche in diesem Falle aus völlig uneigennützigem Interesse an dem Wohle eines anderen und bei vollkommener Würdigung der aus dieser Handlungsweise sonst noch resultierenden Wirkungen uns zu einer sonst unerlaubten Bethätigung veranlasst.

Nein, zwischen der logischen Allgemeinheit und der

---

[1]) Kr. pr. V. S. 40.

Moralität der Handlung besteht kein notwendiger Zusammenhang, und das um so weniger, als das ganz inhaltleere Moralprinzip geeignet ist, einer unsittlichen Kasuistik weitesten Vorschub zu leisten. Denn da die Formulierung der Maxime ganz dem Belieben des Fragenden überlassen ist, so kann dieser durch geschickte Wahl des übergeordneten Begriffs für die Handlung unschwer eine ihm genehme Antwort erlangen. Ein Prinzip aber, das doppelzüngig ist, weil es nicht jede Maxime konkret erfasst, ist für die ethische Praxis unzulänglich, ja gefährlich, da es dem Uebelwollenden noch die Möglichkeit giebt, seinen Handlungen den Schein des Sittlichen zu geben. — Wenn trotzdem dieses zur moralischen Entscheidung so wenig geeignete Prinzip sich langwährender Geltung erfreute, so erklärt sich dieses nur dadurch, dass man unbewusst schon den richtigen Ausdruck für die Fragestellung wählte. Das sittliche Gefühl hatte immer schon entschieden, e h e man an die Instanz der Allgemeingültigkeit der Maxime appellierte.

Endlich aber begeht Kant die Inkonsequenz, die Tauglichkeit der Maxime zu einem allgemeinen Gesetz nach dem Erfolge der Handlung, mithin nach materialen Rücksichten zu entscheiden. Das beweist doch besonders die eine Formulierung des kategorischen Imperativs mit dem Wortlaut: Handle nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde. Mit diesem „Wollenkönnen" aber kann nur — will man nicht einen circulus vitiosus begehen — die Rücksicht auf Zwecke oder materiale Interessen gemeint sein. Kant befindet sich hier somit in einem Selbstwiderspruch, indem er in letzter Instanz über das rein formale Prinzip durch die Materie des Wollens entscheiden lässt. Und daneben hat Kant das Wollen, welches über die Tauglichkeit der Maxime zur allgemeinen Gesetzgebung entscheiden soll, so unbestimmt gelassen, dass nun jedermann — der Schlechte wie der Gute — irgend etwas bloss als allgemeines Gesetz zu wollen braucht, um es sich alsbald auch moralisch gestatten zu dürfen.

Die von Kant für das Sittengesetz behauptete Allgemeinheit der Anforderungen hat auf dem der Moral benachbarten Rechtsgebiete ihre Daseinsberechtigung. Allein auch die Allgemeinheit der Rechtsvorschriften wird nicht einmal bedingt durch das Rechtsprinzip als solches, als vielmehr durch die Notwendigkeit, die Unparteilichkeit der Rechtsprechung äusserlich sicher zu stellen. Wie wenig aber diese Zusammenfassung gewisser Klassen von Handlungen unter ein allgemeines Gesetz sich mit der Vielgestaltigkeit der Verhältnisse in Einklang befindet; wie häufig der abstrakte Gesetzesparagraph sich der Individualität der lebendigen Wirklichkeit gegenüber als Prokrustesbett erweist: dafür zeugt die häufige Ergänzungsbedürftigkeit des Rechts durch die Billigkeit, sowie auch die Notwendigkeit, das Gesetz in unvorhergesehenen Verhältnissen zu suspendieren, wenn seine Anwendung in der Mehrzahl der Fälle das Recht in Unrecht verwandeln würde. Hat dennoch in der Rechtssphäre unter sorgfältiger Vorausberechnung der irgend bestimmbaren Folgen die gegenständliche Allgemeinheit ihre Berechtigung, so ist das Gleiche auf dem ethischen Gebiete ausgeschlossen, weil hier die individuelle Berücksichtigung an keine äussere Rücksichtnahme gebunden ist.[1])

Wenn somit die Allgemeinheit des Gesetzes in keiner Weise das Wesen des Sittlichen bestimmt, so wird damit die notwendige Gültigkeit der Pflichtanforderung nicht aufgehoben, Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit haben nichts mit einander gemein, da ein Gesetz mit der gleichen Notwendigkeit in einem kleineren, wie in einem grösseren Kreise, ja selbst für einen Einzigen gelten kann, während alle Uebrigen ihm nicht unterworfen sind. Die absolute Gültigkeit wird nur eingeschränkt, eingeschränkt auf abstrakt begrenzte Gruppen von Interessen, für welche eben eine bestimmte Handlungsweise die pflichtgebotene ist. Der absolute Charakter der auf diese Weise erhaltenen Pflicht dauert aber nur solange, als wir innerhalb dieser

---

[1]) Grundlinien I. S. 69—73.

isolierten Gruppe bleiben. Kommt jedoch von anderen Lebensverhältnissen her ein neues Interesse hinzu, so tritt an die Stelle der bisherigen eine andere, ebenfalls sittliche Notwendigkeit: das unter dem erweiterten Interessenkreise Pflichtgebotene. —

Auch diejenige Fassung des Kantschen Moralprinzips — welche übrigens nur die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten," nicht auch die „Kritik der praktischen Vernunft" aufweist — nach welcher ein jeder so handeln soll, dass er die Menschheit, sowohl in seiner Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauche, fordert Benekes Widerspruch heraus.[1])

Beneke findet, dass es keinen absoluten Zweck oder Wert geben könne, dass alle Zwecke bedingt sein müssen, weil in Bezug auf jedes Gut, welches wir uns zum Gegenstand unseres Wollens setzen mögen, immer noch ein höheres möglich ist, dem wir jenes aufopfern müssen, sobald beide mit einander in Widerstreit geraten.[2])

Einem absoluten Zweck steht ferner auch die Thatsache entgegen, dass von allen Menschen in Rücksicht auf das Dasein vernünftiger Wesen eine Rangordnung gemacht wird, wonach für die Sicherheit der allgemeinen Wohlfahrt Verbrecher hingerichtet werden, wonach der Feldherr, um das Leben Mehrerer zu retten, das Leben Einzelner opfert. Kann es aber im Absoluten eine Rangordnung geben, ein mehr oder minder Absolutes? — Und verteidigt man die Zulässigkeit der Hinrichtung

---

[1]) Physik. 7. Brief S. 93—101.

[2]) Trotzdem spricht Beneke in seinem ethischen Hauptwerke (Grundlinien I. 308 ff., 326 ff.) von absoluten Werten der Dinge, „welche diese unmittelbar für sich oder in sich selber besitzen." Absolute Notwendigkeit und Relativität kommen hier dem Sittlichen in verschiedener Beziehung zu. Die Güter und Uebel haben sämtlich einen relativen Wert, wir geben ihre Erstrebung auf, sobald höhere damit kollidieren; von absoluten Werten der Dinge aber sprechen wir insofern, als die Rangordnung der Güter und Uebel wirklich in allen Menschen durch die Grundverhältnisse ihrer praktischen Entwickelung auf gleiche Weise angelegt ist. (Das Absolute am Relativen.)

damit, dass der Verbrecher nicht ein Vernunftwesen, sondern das Gegenteil eines solchen, also gewissermassen ein „Antivernunftwesen“ sei, so müsste die Vernichtung eines jeden menschlichen Wesens statthaft sein, weil ja das Böse in allen Wurzeln gefasst hat.

Der Satz, dass jedes Vernunftwesen absoluter Zweck sei, findet dann bei Kant selbst eine widerspruchsvolle Anwendung, wenn er daraus die Verwerflichkeit der Lüge oder die Pflicht der Wohlthätigkeit ableitet. Denn wird durch jede Lüge gerade das ganze Dasein eines Andern in Gefahr gebracht? oder durch jede Wohlthätigkeit das ganze Dasein eines Menschen gerettet? — Wollte man aber jedem einzelnen Seelenzustande absoluten Wert zuschreiben, dann wäre nicht einzusehen, warum die niedrigste Sinnenlust, die doch auch Seelenthätigkeit ist, davon ausgeschlossen bleiben sollte.

Aus der Thatsache aber, dass die Vernunft sich selbst den Wert giebt, auf den absoluten Wert des Vernunftwesens zu schliessen, ist deshalb auch ungereimt, weil das vernünftige Wesen sich selbst auch Unwert geben, sich selbst auch verabscheuen kann. Die Vernunft giebt sich selbst den Wert, heisst nur: sie ist das für jede Bestimmung offene Abstraktum, was sie überhaupt vorstellt, muss sie in und durch sich vorstellen.

Der grosse Beifall aber, den die zuletzt besprochene Fassung der Kantschen Formel für die Begründung des Rechtes gefunden hat, ist ihr nicht zu teil geworden trotz, sondern wegen ihrer Unklarheit und Unbestimmtheit, mit welcher sie sich mit dem im gewöhnlichen Leben gang und gäben unklaren und unbestimmten Gegensatz zwischen Recht und Unrecht berührt. Wenn nämlich im gewöhnlichen Leben von „Recht“ und „Gerechtigkeit“ gesprochen wird, so legt man zumeist auf die Unparteilichkeit der rechtlichen Entscheidung das Hauptgewicht. Der Ausdruck „Mittel“ in der Kantschen Formel „keinen Menschen als blosses Mittel zu gebrauchen“, bezeichnet hier aber eine besonders auffallende Geringschätzung der auf andere sich beziehenden Interessen, also allerdings eine

Abweichung von der richtigen Norm, aber weder (wie es doch das allgemeine Prinzip sollte) alle Abweichungen, welche Unrecht begründen, noch auf der anderen Seite auch nur einmal diejenige Abweichung, auf welche er hindeutet, mit angemessener Bestimmtheit und Klarheit.[1])

Nach Kant soll aber das Sittengesetz nicht bloss Erkenntnisgrund, sondern auch Sachgrund des sittlichen Handelns sein. Wenn hier Kant, beeinflusst durch die Schranken seiner subjektiven Erkenntnis, die Mannigfaltigkeit des Sittlichen zu eng umgrenzt, so hat Beneke nach zwei Richtungen hin — darin mit Jakobi und Schiller sympathisierend — diese einseitige Auffassung bekämpft. Einmal ist nach Beneke der Kampf der Pflicht gegen die Neigung nicht ein wesentliches Merkmal für das sittliche Handeln, und zweitens auch bedarf es nicht, um unseren Handlungen den Stempel der sittlichen Dignität zu verleihen, einer dem jedesmaligen Handeln voraufgehenden Reflexion über das sittlich Gebotene.

Kant will keine „Volontäre der Pflicht". Das Stärkste, was er in diesem Sinne behauptet, ist wohl: „Pflicht ist Nötigung zu einem ungern genommenen Zweck".[2]) Doch stehen dieser extremen Aeusserung andere gegenüber, welche die Kluft zwischen dem oberen und dem niederen praktischen Vermögen in uns nicht so klaffend erscheinen lassen; so wenn er sagt, dass durch wiederholtes Einwirken des Vernunftwillens auf die Sinnlichkeit eine Unabhängigkeit von Neigungen als bestimmenden, wenngleich nicht als affizierenden Bewegursachen unseres Begehrens möglich sei.[3]) Dennoch aber ist nach ihm der von vornherein vorhandene Widerstand der Neigung nur im unendlichen Progressus zu überwinden.[4]) — Beneke[5]) giebt zu, dass die menschliche

---

[1]) Grundlinien III. S. 97.
[2]) Met. d. S. S. 218.
[3]) Kr. pr. V. S. 142.
[4]) Das. S. 101.
[5]) Zu dem Folgenden vergleiche man: Phys. (16. Brief) S. 222—234, Skizz. II 611—616, Grundlinien I S. 95—98, 351 ff, 399—405 etc.

Natur gebrechlich ist und des Zügels nur zu oft bedarf; aber ist darum dieser Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung in jedem Menschen, und in jedem Menschen in jedem Augenblick? Das Vorkommen moralischer Genies — und das Genie ist immer naiv — und das Vorhandensein einzelner aus frischen Gefühlen gewirkter Handlungen, bei denen man noch nicht gleich an ein lebenslängliches Freisein von antimoralischen Widerständen zu denken braucht, zeugen gegen Kants Behauptung. Gerade wo das moralisch Gebotene ohne Kampf geübt wird, muss die grössere Sittlichkeit angenommen werden; denn wo noch gekämpft werden muss, weist dieses auf das Vorhandensein ethischer Unvollkommenheiten hin. Für die vollkommene sittliche Ausbildung ist es wesentlich, dass wir ohne allen Kampf aus unserer g a n z e n Seele heraus dem Sittlichen gemäss handeln.

Allerdings hat der Kampf zwischen Pflicht und Neigung für uns einen Erkenntniswert, sofern wir aus dem Verlaufe desselben uns über die Stärke und Festigkeit der moralischen Gesinnung zu belehren und dadurch für zukünftige Fälle die Gewissheit des tugendhaften Handelns zu erschliessen vermögen. Aber er ist dazu nicht das einzige Mittel, denn auch die Energie, die Erregtheit, mit welcher sich das Sittliche in Handlungen oder in unwillkürlichen Aeusserungen wirksam erweist, lässt mit einiger Gewissheit auf die Stärke der sittlichen Antriebe schliessen. Und ferner auch liefert der Kampf nicht volle Sicherheit; denn wir können nicht ermessen, ob das unsittliche Gebilde in seinem ganzen Umfange, wie es vielleicht in unserm Innern angelegt ist, sich an dem Kampfe beteiligt hat, und ob ferner nicht die sittlichen Gebilde in dem vorliegenden Falle von irgend einer Seite Unterstützung erhalten haben, wie es in Zukunft in gleicher Weise nicht immer der Fall sein würde.

Ebensowenig wie der Kampf zwischen Pflicht und Neigung, so wenig auch ist nach Beneke wesentliches Erfordernis des Sittlichen der Gehorsam gegen ein in der Form des Denkens uns gegenwärtiges Gesetz.

Bei Kant, dem Sohne des 18. Jahrhunderts, dem Manne, Philosophen und Greise, mochte dies zutreffen, ebenso da, wo die begriffsmässig oder in Einbildungsvorstellungen gebildeten Ideale von Geschlecht zu Geschlecht schon von früher Jugend an mitgeteilt werden; im Namen eines anderen Teiles der Menschheit hatte Jakobi Recht, wenn er als junger Mann und als Gefühlsmensch das Recht des gefühlsmässigen Handelns verfocht. Ein Fühlen und Streben ohne bewusste sittliche Gesetze und Grundsätze kann unter Umständen nicht nur als „sittlich" bezeichnet werden, sondern es kann auch den Grad der sittlichen Höhe und Reinheit, wie das auf Grundsätze begründete, für sich in Anspruch nehmen. „Keine Tugend, die nicht da war, ehe sie Namen hatte und Vorschrift", so urteilt auch Beneke als gelehriger Jünger Jakobis. Mag die naive Tugend selten sein, so wird sie doch hie und da gefunden, und namentlich wird sie unter Frauen häufiger vertreten sein als unter Männern.

Und doch bezeichnet man so oft einen sittlichen Menschen als einen „Mann von Grundsätzen". — Aber es zeigt sich alsbald, dass der Besitz solcher Grundsätze keineswegs eine unzweideutige Gewähr der Sittlichkeit des Inhabers verbürgt; alles Durchdenken der Theorie der Tugend macht allein noch niemanden tugendhaft. Es ist so, wie Jakobi sagt, dass sich auf Gesinnungen aus Grundsätzen kein Kartenhaus bauen lässt. Sobald die Grundsätze nicht mit praktischen Bildungen in uns verbunden sind, bleiben sie blosse Theorie. Das Urteilsverhältnis ist nur ein Nebenverhältnis für die Bezeichnung des Moralischen. Das Sittliche erscheint allerdings leichter in der Form des abstrakten Vorstellens rein entwickelt, als in der konkreteren, frischeren und eben deshalb vielfach Störungen ausgesetzten Form der Gefühle. Und so hat es eine gewisse Berechtigung, wenn man einen unsittlichen Menschen „einen Menschen ohne Grundsätze" nennt. Es besagt dies nicht, dass man nur durch Grundsätze gut sein könne, sondern dass überhaupt wenig Gutes vorhanden gewesen sein müsse, wenn sich

bis zu einem gewissen Alter keine Grundsätze auf dem Wege der Abstraktion aus sittlich guten Grundentwickelungen gebildet haben.

Aber auch welche unerträgliche Pedanterie würde in das geistige Leben gebracht, wenn wir die unwillkürlichen und unreflektierten Darstellungen der Gesinnungen, Gefühle, Triebe etc., wie sie in der Freundschaft, Liebe, Hochachtung, Bewunderung vorliegen, erst jedesmal peinlich auf der Goldwage prüfen sollten. Der sittliche Wert von Handlungen und unwillkürlichen Aeusserungen ist nicht davon abhängig, dass wir sie vorher auf dem Prüfstein der sittlichen Norm erprobt haben. Die Liebe steht höher als das Gesetz. Nur soweit die Liebe noch nicht da ist, müssen wir dem Gesetz der Pflicht unterthan sein.

Durch Vorstehendes wird nach Beneke die Bedeutung der Grundsätze für das sittliche Leben zwar eingeschränkt, aber nicht aufgehoben. Haben praktische Sätze als solche kein Streben in sich, vermöge dessen sie zum Handeln treiben könnten, ist somit ihr Vorzug in positiver Hinsicht zweifelhaft, so erweisen sie sich doch häufig als sichere Schutzwehr gegen starke Versuchungen. Infolge ihrer Entstehung aus Gefühlen enthalten sie nämlich in festerer Verschmelzung und Durchbildung, was die ursprünglichen moralischen Entwickelungen nur einfach enthalten. Auf diese Weise vermögen wir, indem wir einen Grundsatz ins Bewusstsein erheben, dem Sittlich-Abweichenden das Bewusstsein zu verschliessen oder zu entziehen und damit zugleich auch demselben die Fortwirkung auf das Handeln abzuschneiden.

So zeigt Beneke nach den verschiedensten Seiten die völlige Unbrauchbarkeit des leeren und zu widerspruchsvollen Entscheidungen führenden Moralprinzips der Kantschen Ethik, die ebenso wie alle bisherigen Moralsysteme — nach Benekes Urteil — an der eigentlichen Aufgabe der Moralphilosophie nur äusserlich herumgefühlt hat, statt sie zu lösen.[1])

---

[1]) Grundlinien I, S. 29.

Man wird Benekes Kritik des Kantschen Moralprinzips das Zeugnis nicht versagen können, dass sie scharfsinnig die Blössen und Mängel des Gegners aufdeckt und dabei in wohlthuendem Gegensatz zu Schopenhauers gleichgerichteter, jedoch häufig verletzender und teilweise ungerechter Kritik die Achtung vor der Geistes- und Charaktergrösse Kants nie vermissen lässt. Was aber Benekes Beurteilung des kategorischen Imperativs über das Niveau einer gelegentlichen schriftstellerischen Leistung erhebt, das ist die Orientierung und Bestätigung, welche sie ihn für seinen eigenen Lösungsversuch des ethischen Problems gewinnen lässt. So hat er überall zugleich mit der Kritik der Mängel des Gegners angedeutet, in welcher Weise er selbst den gerügten Fehlern durch einwandsfreiere Prämissen und durch grössere Konsequenz vorbeugen werde. Und so sehr haben sich ihm die Grundlinien für die Beurteilung der Kantschen Ethik befestigt, dass er als reiferer Mann in seinen späteren Werken keinen neuen Zug hinzuzufügen für nötig erachtet hat.

Beneke erweist sich in der Betonung des sittlichen Gefühls und indem er das Recht der Individualitäten und Ausnahmen gegen das strenge universelle Gesetz verteidigt, als der Jünger Jakobis.[1]) Er hat dieses auch öffentlich bekannt: „Die Philosophen scheinen nicht nur auf ihrem Gebiete nichts zu wissen von so mannigfach in die sittliche Beurteilung eingreifenden Verschiedenheiten, sondern machen auch Anspruch, ihre in unfruchtbarer Allgemeinheit gehaltenen Richtersprüche an die Stelle der Entscheidungen des reinen sittlichen Gefühls zu setzen und die richtige Beurteilung zu verfälschen und zu verwirren durch ihre mangelhafte und beschränkte. Unter den Philosophen unserer Zeit ist keiner von ihr freizusprechen als Jakobi, und dies eben macht ihn mir so gross, so verehrungswert in seiner

[1]) Jakobi sagt in seinem Sendschreiben an Fichte: „Ja ich bin der Atheist und Gottlose, der lügen will wie Desdemona sterbend log; lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende Pylades; morden will, wie Timoleon“ u. s. w.

Sittenlehre. Er allein von allen spricht nicht dem rein menschlichen Gefühle Hohn, sondern erkennt es an in seiner Hoheit und Würde, und — was noch wichtiger — in seiner unerschöpflichen Fülle."[1]) Wir können diesen Protest gegen die ausnahmslose Geltung des kategorischen Imperativs, die von Kant und Fichte derart auf die Spitze getrieben war, dass es den Anschein gewinnen musste, als sei der Mensch des Sittengebotes wegen da und nicht umgekehrt das Sittengebot für die Menschen, — wir können Benekes Protest gegen diese Ueberspannung eines, wenn auch von den edelsten Absichten geleiteten Idealismus nur billigen. Nur ist Beneke nach der anderen Seite wieder viel zu weit gegangen, wenn er eine gegenständliche Allgemeinheit, d. h. die Zusammenfassung von gewissen Handlungen unter allgemeine Gesetze verwirft und ein individuelles Anschmiegen an die jeweiligen Verhältnisse, wie sie für die sittliche Beurteilung vorliegen, verlangt. Als eine Vorschrift von nicht geringer Wichtigkeit betrachtet er es, dass sowohl bei anderen, als bei uns selbst die Beurteilung auf jeden einzelnen Fall besonders und mit der genauesten Berücksichtigung aller Einzelheiten zu stellen sei und dass man sich vor nichts mehr zu hüten habe, als nach allgemeinen vorgefassten Ansichten über das nicht mit denselben Einstimmige ohne Weiteres den Stab zu brechen.[2]) Darin wird man Beneke nur insoweit beipflichten, als wir einen Fall nicht ohne Wahrung seiner Individualität nach äusserlicher Analogie gewaltsam unter eine allgemeine Formel pressen sollen; nicht aber können wir deswegen zugeben, dass für die ethische Beurteilung keine Zusammenfassung unter allgemeine Gesetze möglich wäre. Der Forderung, jeden Fall zu individualisieren, wird dadurch genügt, dass alle bei einem Einzelfall in Betracht kommenden Momente, wovon jedes für sich allein einer besonderen prinzipiellen Beurteilung untersteht, bei dem abschliessenden Endurteil im Verhältnis zu ihrer Bedeu-

---

[1]) Phys. S. 278, vgl. auch Phys. S. 1 f. u. Skizz. XI S. 321.

[2]) Grundlinien II S. 335.

tung berücksichtigt werden. Es wäre aber wunderbar, wenn sich nicht bei einer gewissen Gleichartigkeit der Lebensbedingungen und der Lebensanschauung innerhalb einer Gruppe im Laufe der Zeit objektive Massstäbe herausgebildet hätten, welche für den grossen Durchschnitt der Handlungen bereits die sittliche Norm bezeichnen.

Eine solche gegenständliche Zusammenfassung besitzen wir in der Sitte, die man wohl die Erbweisheit der Menschheit genannt hat. In ihr hat eine ausgedehnte Erfahrung zur Aufstellung von Gesetzen geführt, die der Willkür und Zuverlässigkeit der von einem Einzelnen aufgestellten Urteile gegenüber den Vorzug der zuverlässigen Erprobung durch lange Zeiträume besitzen. Wer von der objektiven Moral sich emanzipiert, handelt unter der Verantwortung, dass, was er zu erreichen strebt, wertvoll genug ist, um ein allgemein anerkanntes Sittengesetz deswegen zu übertreten, und dass gerade in diesem Falle ein von der sonstigen Form abweichendes Verhalten geboten sei. Schliesslich muss auch Beneke zugeben, dass das Nichthalten von Versprechungen nur ausnahmsweise als erlaubt gelten kann;[1]) so betont er, dass in einem Falle von anscheinender Undankbarkeit gegen einen königlichen Wohlthäter — ein Beispiel aus Humes Geschichte Englands — es eines langen, dem Vaterlande gewidmeten Lebens bedurfte, um jenes Verhalten als durch höhere Rücksichten geleitet, zu rechtfertigen.[2]) Ein Anderssein eines neuen Falles bedingt deswegen ja noch nicht eine Ausnahme von dem für ein bestimmtes Gebiet des Handelns geltenden Sittengebot, so wenig die Geltung eines Naturgesetzes schon deswegen in einem Einzelfall aufgehoben würde, weil die Konstellation der zusammenwirkenden Kräfte nicht der sonst zumeist angetroffenen in allen Punkten entspricht. Wenn Beneke deshalb die Bedeutung von Grundsätzen nach der formalen

---

1) Grundlinien II. S. 181.

2) Das. S. 330.

Seite als Stärkegebilde und deswegen ausgezeichnete Kampfmittel gegen starke Versuchungen schätzt, so hätte er ihre Bedeutung auch nach der inhaltlichen Seite, als Regeln würdigen sollen, deren Allgemeinverbindlichkeit soweit reicht, als bei deren Aufstellung die Zusammenhänge der Erfahrungsthatsachen berücksichtigt wurden. Mit der wachsenden Kompliziertheit des menschlichen Gemeinschaftslebens wächst dann die Entwickelungsfähigkeit und -Bedürftigkeit dieser Sittengebote. Ihre Zweckmässigkeit besteht darin, dass sie Formeln für unser Verhalten darstellen, unter die der Handelnde im Einzelfall nur die in Betracht kommenden Momente zu subsumieren braucht. Selbstverständlich muss hierbei dem Takte des Einzelnen ein gewisser Spielraum gelassen bleiben, zu entscheiden, ob ein bestimmtes Sittengebot, und welches, im gegebenen Falle Anwendung findet. Dass den genannten Sittengeboten diese teleologische Bedeutung in Wirklichkeit zukommt, ist zumeist davon abhängig, dass im öffentlichen Bewusstsein die Fähigkeit und der Wille vorhanden ist, die Sittengebote mit der wachsenden theoretischen Erkenntnis und sittlichen Verantwortlichkeit immer wieder in Einklang zu bringen. So zweckmässig diese Moralgebote sich für normale Verhältnisse erweisen, und so verdienstvoll es ist, denselben unweigerliche Geltung zu verschaffen, so zeigt uns doch die Geschichte der Beispiele nicht wenige, in denen der Fortschritt der Zeit gegen veraltete und darum dem Wechsel der Verhältnisse nicht mehr angepasste moralische Forderungen einen erbitterten Kampf zu führen genötigt war. In den Kämpfen des moralischen Genies ringt oft eine solche neue Wertgebung, die der geniale Mensch antizipiert, gegen eine numerisch stärker vertretene alte. So kann es kommen, dass eine Handlungsweise, die der moralischen Anschauung der Zeitgenossen des Handelnden zuwider lief, erst durch das spätere Urteil der Geschichte ihre Rechtfertigung findet. Dadurch kann jedoch der Wert der inhaltlich bestimmten Sittengebote nicht aufgehoben werden, sondern wird nur einer

missbräuchlichen Auffassung, die in ihrer geschichtlichen Formulierung absolute Massstäbe erblickt, entgegengetreten. —

Trotz des in der Hauptsache ablehnenden Verhaltens, das Beneke gegenüber dem Kantschen Moralprinzip einnimmt, hat jener — wenn wir eine flüchtige Andeutung richtig interpretieren — sich der tieferen Bedeutung des von Kant Gewollten nicht verschlossen. Beneke findet, dass dem Satze, wonach dem Dasein eines Vernunftwesens absoluter Wert zukommt, ursprünglich wohl eine Ahnung des Wahren zu Grunde liege.[1] In der That enthält das Kantsche Moralprinzip mehr als das bloss Formale: es enthält gleichzeitig das Prinzip der Persönlichkeit, die Achtung vor der Selbstbestimmung der übrigen vernünftigen Wesen, welch letzterer ich mich nur vermittelst des eigenen Willens dieser Wesen und des darauf durch Beweggründe ausgeübten Einflusses bedienen soll. In der fortschreitenden Entwickelung der Völker tritt uns als Ausdruck des zu höherer Ausbildung gereiften Menschheitsgewissens dieses Prinzip in der Emanzipation der Frauen, Juden, Sklaven und in dem gesteigerten Interesse für das Wohl der arbeitenden Klassen entgegen. Die Ausschliessung einzelner Stände und Racen hatte ja nur solange einen einigermassen vernünftigen Sinn, als man in ihnen Wesen erblickte, denen man Selbstbestimmung und Bildungsfähigkeit glaubte absprechen zu dürfen, sodass es für Herrschende und Beherrschte gleich vorteilhaft, und damit auch gerecht wäre, dass der eine Teil uneingeschränkt herrsche und der andere nur gehorche. Nur so erklärt sich uns das Eintreten der erleuchtetsten griechischen Weisen für das Institut der Sklaverei. Die menschliche Erkenntnis musste erst durch unendlich viele Verirrungen sich zu der teuer erkauften Wahrheit durchringen: „Die gesetzgebende Vernunft schliesst in ihrer Idee der Menschheit überhaupt die ganze Gattung ein.[2]“

[1]) Phys. S. 97.

[2]) Metaphys. d. S. II. Teil S. 300.

Mit Recht knüpft Höffding daran die Bemerkung: „Es ist dieses eine Idee, die ihre Geschichte und zwar eine langsame und beschwerliche Geschichte hat.“

2. Kapitel.

Das Moralprinzip in Benekes Ethik.

Nachdem wir vorstehend Benekes überwiegend ablehnende Kritik des Kantschen kategorischen Imperativs besprochen haben, wenden wir uns nunmehr Benekes positiven Reformvorschlägen für eine den Thatsachen des sittlichen Lebens gerechter werdende Fassung des Moralprinzips zu. Beneke will die Reform für die Kantsche Reform der Ethik einleiten. Wo Kant inkonsequent sich selbst widerspricht, will Beneke den wahren Grundgedanken folgerichtig zu Ende führen.[1])

Von Kant acceptiert Beneke die innerlich formale Auffassung des Sittlichen. Zum überhaupt ersten Male will letzterer in voller Strenge und Reinheit die wissenschaftliche Bestimmung des Sittlichen durch die Form der Gesinnung durchführen.[2]) Allein, wie schon aus Benekes Kritik des Kantschen Moralprinzips erhellt, handelt es sich für den ersteren nicht mehr um die Form der Allgemeingültigkeit der Maxime, nicht um eine leere Form mit ihrer Ausschliessung aller Zwecke und der dadurch bedingten Leerheit und Unfruchtbarkeit für die Bestimmung des Sittlichen: sondern um die praktische Form der Gesinnung oder des guten Willens, unabhängig von zufälligen äusseren Erfolgen. Die nächste Aufgabe ist deshalb für Beneke, das genauere Verhältnis zwischen den moralischen und den auf Güter und Uebel gehenden Interessen aufzuzeigen. Er wirft zu diesem Zweck die Frage auf, ob beide Arten von Interessen aus einer und derselben Wurzel hervorgehen oder aus verschiedenen? Er entscheidet sich für das erste. Die Anforderungen der Pflicht stehen in einem

[1]) Grundlinien I. Vorwort S. X.

[2]) Ebendas.

gewissen Zusammenhang mit dem Wohl und Wehe der Einzelnen und der Staaten; die Tugend ist im Allgemeinen für uns förderlich, das Laster wirkt nachteilig. Güter und Uebel bilden das Elementarische des Sittlichen. Das Sittengesetz verlangt nie, dass wir ein Gut unmittelbar und ohne Weiteres als Uebel achten, sondern nur insofern seine Erlangung der Erlangung eines höheren Gutes in den Weg tritt. Wer für alles, was überhaupt Gegenstand des menschlichen Interesses und Thuns werden kann, die richtige Wertgebung in sich ausgebildet hätte, nichts höher, nichts geringer fühlte, vorstellte, erstrebte, als es durch diese bestimmt ist: den würden wir moralisch untadelhaft nennen. Die richtige Form findet sich hier nicht von der Materie des Begehrens getrennt, sondern an dieser: das Erstreben des durchaus unparteiisch und nach der wahren Schätzung der Werte abgemessenen Allgemein-Besten, den Grundmotiven nach, würde unmittelbar als Kennzeichen für die Sittlichkeit gelten können[1]). — Den Grundmotiven nach! Denn nicht die Steigerungen, welche sich durch ein Handeln wirklich ergeben, entscheiden über die Sittlichkeit des Handelns, sondern der Gegenstand des als Grundmotiv wirkenden Wollens oder Gesinntseins.[2]) Selbst die inneren Handlungen oder bewussten psychischen Entwickelungen fallen nur insoweit in die moralische Beurteilung, als sie ihren Grund haben in dem bleibenden inneren oder unbewussten Seelensein.[3]) Die Prädikate „moralisch-gut" oder „moralisch-schlecht" sind Prädikate für die innere Beschaffenheit desjenigen, von welchem ein Thun ausgeht oder ausgehen könnte;[4]) die wahre Form der moralischen Vorschriften lautet: „so sollst du gesinnt sein!"[5])

Aber wie ist eine allgemeingültige Norm möglich, wenn doch die auf Güter und Uebel gehenden Neigungen bei verschiedenen Individuen so sehr verschieden sind? —

---

[1]) Grundlinien I S. 221.
[2]) Grundlinien I S. 67.
[3]) Das. S. 9 u. 274.
[4]) Das. S. 13.
[5]) Das. S. 9; II. S. 13.

Beneke weist ein Angeborensein des moralischen Gesetzes zurück; aber es ist damit auch nichts verloren, wenn sich nur zeigen lässt, dass die Ausbildung des Sittengesetzes für alle Menschen in gleicher Weise „angelegt“ ist. Ja, auf diese Weise erklärt sich aufs Einfachste, dass die moralische Anforderung so oft nicht gefunden oder nicht in gleicher Art gefunden wird. Die Entwickelung ist in den letzteren Fällen einfach nicht bis zu dem Punkte fortgeschritten, wo sich diese Anforderung ausgebildet haben würde, oder durch irgend ein fremdartig Hinzugekommenes ist ihre normale, für alle Menschen gleiche Ausbildung verfälscht worden.[1]) Die Allgemeingültigkeit des Sittlichen besteht demnach in der Beurteilung eines besonderen Falles nach der für alle Menschen gleichen Weise des Gefühls und der Wertschätzung. Es ist die Allgemeingültigkeit der beurteilenden Kraft, nicht die des Beurteilten.[2])

Und so löst sich ähnlich die Schwierigkeit, wie die sittliche Anforderung eine absolut-notwendige sein könne, während Güter und Uebel nur einen relativen Wert haben. Notwendigkeit und Relativität kommen dem Sittlichen in verschiedener Beziehung zu, Notwendigkeit im Gegensatz zu einem mit dem Sittlichen kollidierenden Sittlich-Abweichenden. Aber man denke diesen Gegensatz hinweg, und wir befinden uns sogleich wieder im Gebiet des Relativen. Was einmal Pflicht ist, soll unbedingt verwirklicht werden; was aber Pflicht sei, ist von wechselnden Verhältnissen und Umständen abhängig.[3])

Aber welches ist nun die wahre oder die allgemeingültige und notwendige Schätzung der Güter und Uebel? Beneke antwortet: die aus der Grundnatur des menschlichen Seins hervorgehende; denn da die sittlichen Gebote uns als natürliche Produkte des menschlichen Geistes gegeben sind, so muss dieser seiner tiefsten Natur nach die Prinzipien für dieselben in sich enthalten. Nur muss

[1]) Grundlinien I S. 87 u. 248.
[2]) Physik S. 40.
[3]) Grundlinien I S. 99 ff., 428 f.

man in keiner Weise die menschliche Natur zu eng fassen. Da nun Güter und Uebel sich in Schätzungen und Strebungen ankündigen, so glaubt Beneke, mit der Analyse der Schätzungen und Strebungen als psychischer Produkte die aller sittlichen Beurteilung zu Grunde liegenden Kategorien auffinden zu können. Sobald man nun die durch Zergliederung gewonnenen Grundelemente in jedem Falle sittlicher Schätzung gegeneinander misst, muss ein hoher Grad von Bestimmtheit in der Beurteilung erzielt werden können. Als die Grundelemente des menschlichen Bewusstseins bezeichnete aber die Psychologie Benekes, welche von ihm die „Grundwissenschaft" oder die „Mathematik" der Moral genannt wird, die Urvermögen und die äusseren Eindrücke. Aus der Beschaffenheit und dem Zusammenwirken dieser beiden Faktoren ergeben sich für die Ethik fünf praktische Kategorien, auf welche sich alle Abstufungsverhältnisse der Güter und Uebel zurückführen lassen müssen.[1]) Es sind dies:

1. die Beschaffenheit der Urvermögen,
2. die Ausbildung der einzelnen Urvermögen durch die Eindrücke,
3. der Grad der Vielfachheit der in dieser Art gebildeten elementarischen Produkte,
4. die Dauer und
5. die Reinheit dieser Bildungen.

Wenn so von Beneke zum allgemeinen Massstab für die Sittlichkeit das grössere oder geringere Quantum praktischer Realität (als Schätzung oder Strebung) gemacht wird, so ist dieses Quantum zuerst bedingt durch die K r ä f t i g k e i t d e r Urvermögen. Da nun die Kräftigkeit der Urvermögen in den höheren Sinnen eine grössere ist, als in den niederen, so muss in sittlicher Beziehung ein jeder Mensch die Lustempfindungen der ersteren einer Lustempfindung der letzteren vorziehen. — In Bezug auf die Ausbildung der einzelnen Urvermögen durch die Eindrücke steht die g e b r a u c h t e und a u s g e b i l d e t e Kraft

[1]) Grundlinien I S. 231 f.

höher als die ungebrauchte, die vollgenügende Erregung höher als die ungenügende, ist der Schmerz ein grösseres Uebel, als Unlust und Ueberdruss, die Entziehung eines Gutes ein grösseres Uebel, als die Nichterlangung eines bloss erwarteten. — Da ferner eine Steigerung um so höher ist, aus je zahlreicheren elementarischen Verhältnissen sie sich zusammensetzt, so ist das Denken von höherem Werte als das besondere Vorstellen, das Intellektuelle von höherem Werte als das Nicht-Intellektuelle, ist die klarere Einsicht und der klarer denkende Mann der weniger klaren Einsicht und dem weniger Klardenkenden vorzuziehen. Begriffe, Urteile und Schlüsse sind darnach um so höher zu schätzen, je fruchtbarer sie sind; dem vielfacher Förderlichen gebührt der Vorzug vor dem weniger vielfach Förderlichen; viele Interessen müssen einzelnen und die Interessen vieler den gleichartigen des Einzelnen vorangestellt werden. – Nach der Dauer ihrer Bildungen, die äusserlich und innerlich bedingt sein kann, kommt inneren Eigenschaften und Anlagen ein höherer Wert zu als einzelnen Vorgängen und Erlebnissen. Alle Steigerungen sind um so höher zu schätzen, je höher der innere Wert der Personen ist, für welche sie eintreten, weil in gleichem Masse dem Guten eine weitere Fortwirkung eröffnet wird. — Endlich nach der Reinheit der Bildungen hat eine Steigerung einen um so höheren Wert, je weniger eine Herabstimmung mit ihr verbunden oder als in Zukunft eintretend angenommen werden muss.

Nimmt man somit als allgemeinen ethischen Massstab das grössere oder geringere Quantum praktischer Realität (als Schätzung oder Streben) an, so ergiebt sich eine Vervielfachung des Reellen in praktischer Form aufsteigend vom Sinnlichen zum Geistigen, vom Einzelnen zur Gesamtheit, und die höchste moralische Bildung in der Verbindung des Maximums nach beiden Richtungen: in dem unablässigen Eifer für die geistige und moralische Vervollkommung des menschlichen Geschlechts.[1])

[1]) Grundlinien I S. 412.

Diese allgemeingültige Wertgebung erhält jedoch eine zwiefache Modification: 1. von seiten derjenigen, um deren Interessen es sich handelt, durch die objektiv-richtig begründeten Erwartungen derselben und 2. von unserer Seite durch die Stellung, welche wir im Verhältnis zu diesen Interessen einnehmen. — Die allgemeingültige Wertgebung nämlich würde die Norm abgeben für Wesen, welche ohne alle räumliche und zeitliche Verhältnisse gleichsam über der Welt ständen. Eine für Menschen gültige Norm aber muss die Abstufungen berücksichtigen, welche infolge unserer Beschränkung durch Zeit, Raum und Individualität bedingt sind. So erklärt es sich, dass die Erwartungen, die wir durch den in unsere Willkür gegebenen ungestörten Genuss oder Gebrauch einer Sache wiederholt vorstellen, einen höheren Wert des Gegenstandes für uns bewirken, den jeder Fernstehende respektieren muss; dass auf Grund der natürlichen, normal begründeten Erwartung seines Auftraggebers der Inhaber eines Amtes dasselbe mit aller Treue zu verwalten hat etc. — Die 2. Modification der allgemeingültigen Wertgebung wird dadurch bestimmt, dass etwas nach unserer Fähigkeit (Kenntnis der Verhältnisse, der Mittel etc.) und unserer Stellung im Leben von uns am besten gethan werden kann, oder dass es gerade von uns gethan werden muss, weil es sonst von niemand anderem gethan werden wird. Inwiefern also unser Beruf (in der weitesten Bedeutung dieses Wertes) uns zu einem speziell für uns gebotenen Handeln auffordert, sind wir zu dessen Ausführung verpflichtet, wenn damit auch eine scheinbare Abweichung von dem nach der allgemeingültigen Wertgebung Besten verbunden ist.[1])

[1]) Vgl. Grundlinien I S. 306—334 und 433—438, sowie ferner Grundlinien II S. 179—192 und 291.

Drittes Kapitel.

Die Beurteilung des Moralprinzips der Ethik Benekes.

Benekes ethischer Standpunkt wird von unserem Philosophen selbst als „Eudämonismus“ bezeichnet. Auch Jodl führt Beneke als Vertreter des Eudämonismus an, während Eduard von Hartmann Benekes Morallehre „psychologisch verfeinerten Utilitarismus“ nennt.

Nicht aber erst Eduard von Hartmann, sondern schon Beneke selbst sind Bedenken aufgestiegen, ob die hier vorliegende Bestimmung des Sittlichen zutreffend mit „Eudämonismus“ bezeichnet werden könne. „Nicht bloss auf die Glückseligkeit kommt es an, auf die gleichviel wie lange dauernde und sich über viele erstreckende Befriedigung (als Zustand), sondern ausserdem und vorzugsweise auf die innere (intellektuelle, moralische etc.) Ausbildung, welche doch in keiner Art selbst unter den Ausdruck „Glückseligkeit“ begriffen werden kann.“[1]) So lehnt er es ferner ab, die Bestimmung des Moralischen unter dem Gesichtspunkte zu behandeln: was wird uns die höchste Befriedigung gewähren, und was haben wir uns demgemäss für unser Handeln als Zweck zu setzen? Nicht durch die Endpunkte oder Folgen der Handlungen, sondern durch die Gründe oder Anfangspunkte will er die moralische Vorschrift bestimmen. „Alle Versuche, die Hochachtung vor dem tugendhaften Charakter auf die Gefühle zurückzuführen, welche durch die Erfolge der tugendhaften Handlungen gewirkt werden, sind entschieden misslungen und mussten notwendig misslingen.“[2]) Wie sehr die Rücksicht auf „Lust“ und „Schmerz“ einerseits hinter der Betonung von „Kraft“ und „edlerer Ausbildung“ anderseits zurücktritt, wird im Nachfolgenden noch deutlicher werden.

„In der Luftempfindung ist für das aufnehmende Vermögen der Reiz in ausgezeichneter Fülle oder über-

---

[1]) Grundlinien III S. 23.
[2]) Grundlinien I S. 11.

fliessend gegeben, ohne doch irgendwie ein übermässiger zu sein.[1]) So sehr nun auch die Lust als überfliessend befriedigende Erfüllung der Urvermögen geschätzt wird, so sehr ist doch die unbedingte Hingabe an dieselbe bedenklich, da wir in dem Masse, als wir uns ihr passiv hingeben, unsere innere Selbständigkeit preisgeben.[2]) Aehnlich wird, man möchte sagen, biologisch der Schmerz bestimmt. „Der Schmerz als auf einmal erfolgende Ueberreizung führt unmittelbar eine Schwächung, ja in manchen Fällen die Vernichtung der davon ergriffenen Kräfte mit sich, die Unlust seltener und langsamer, der Ueberdruss, wenigstens unmittelbar nie.“ [3]) Höhere Bedeutung in ethischer Hinsicht als die vorübergehenden besitzen dann die bleibenden Steigerungen und Herabstimmungen, sodass die edlere Ausbildung in der Stufenleiter desjenigen, was für den Menschen Wert hat, ungleich höher steht, als das Fernsein von niederschlagenden Empfindungen.[4]) — Die Strebungen aber als die Triebkraft unseres Innern gegenüber den im Vergleich zu ihnen minderwertigen Reizen erklärt Beneke für das an und für sich Gute und die Vollkommenheit um desto höher, als in dem Produkte aus dem Innern und dem Aeussern die aufnehmende psychische Kraft das Beherrschende ist, die dem Aufgenommenen seine Natur aufdrückt.[5]) — Beneke ist sonach das sittliche Ideal eine Ausbildung aller praktischen Angelegtheiten von der Art, dass sie die Abstufung des Reellen, wie sich dieselben in den natürlichen Steigerungen offenbaren, bis zu dem Höchsten hin, welches überhaupt für den Menschen erreichbar ist, völlig rein in sich ausgeprägt enthielte. In dem Masse dagegen, wie sie hiervon abweicht, wie ein höheres Interesse nicht ausgebildet, und wie eine niedere Wertschätzung oder ein niederes Streben in einer grösseren Anzahl von Angelegt-

---

[1]) Psychol. S. 42.
[2]) Grundlinien II S. 118.
[3]) Grundlinien I S. 237.
[4]) Bentham S. 45.
[5]) Grundlinien I S. 405 und II S. 118.

heiten gegeben ist: in dem Masse haben wir ein Hinabgezogensein zum Niederen. Jenes ist die Norm des Sittlichen; dieses begründet die sittlichen Abweichungen. Wir haben in diesem letzteren Verhältnisse wenigere und schlechtere Realitäten und eine Ueberwältigung der besseren durch die schlechteren.[1] Dieses Ideal wurde von Beneke bereits in seiner „Grundlegung zur Physik der Sitten“ aufgestellt, woselbst er mit der leicht missverständlichen Bezeichnung „Lust“ jede irgendwie an Kraft oder Lebendigkeit gesteigerte Seelenthätigkeit bezeichnet hatte.[2] Gegenüber der vornehmlich auf das Sinnliche und auf die bewussten Entwickelungen beschränkten Bedeutung dieses Begriffs besitzt die Bezeichnung „Steigerung“ nach Benekes Meinung den Vorzug, dass sie weit augenscheinlicher und mit allgemeinerer Zustimmung, als der Ausdruck „Lust“, nicht nur auf vorübergehende sinnliche Affektionen, sondern auch auf bleibende Anbildungen (z. B. auf die Erwerbung von Kenntnissen, von moralischen Vollkommenheiten) und auf die Erhöhung, nicht bloss der Reize, sondern auch der Vermögen sich bezieht.[3]

Ist somit Benekes moralphilosophische Lehre von dem ethischen Eudämonismus verschieden, welcher die Glückseligkeit als den geforderten absoluten Wert hinstellt, so lehnt sie auch den thatsächlichen Eudämonismus ab, nach welchem die Lust, bewusst oder unbewusst, das unser Handeln leitende Ziel ist. Die Klasse der auf das Förderliche oder Angenehme gerichteten Neigungen ist nach Beneke allerdings die zahlreichere; daneben aber giebt es Neigungen, welche das Unangenehme, Herabstimmende erstreben, wie das Beispiel des Neides, der Missgunst und der Eifersucht beweist.[4]

Benekes Sittlichkeitsideal rückt somit in eine gewisse Nähe mit dem, was die grossen griechischen Denker unter der Eudämonie verstanden: die naturgemässe Vollendung

---

1) Grundlinien I S. 408.
2) Vgl. Schutzschr. S. 52.
3) Grundlinien I S. 226 und Skizz. II S. 640.
4) Das. I S. 152—157.

des menschlichen Lebens. Eine Verwandtschaft Benekes mit den Stoikern wird von ihm selbst hervorgehoben.[1]) Man sieht, welche Kluft danach Beneke von Bentham trennt. Beneke hebt übrigens auch selbst hervor,[2]) dass die Anhänger Benthams Benekes Begründung der Rechtsphilosophie als mit der ihres Meisters in nur wenig geringerem Gegensatze, als die übrigen deutschen Systeme stehend betrachtet haben, und wie wenig er das Schicksal, ein „Benthamist" genannt zu werden, angesichts seiner ununterbrochenen Polemik gegen den britischen Rechtsphilosophen verdiene.

Es ist nun interessant, zu sehen, wie diese in erster Linie auf die innere Ausbildung gerichtete Ethik sich zu dem eigentlichen Handeln stellt. „Die moralischen Vorschriften sollen, streng genommen, nicht lauten: das sollst du thun! sondern: so sollst du gesinnt sein! woraus dann das Thun (wenn keine Störung dazwischentritt) schon von selbst hervorgehen wird."[3]) Dennoch aber, obgleich die Pflicht in jedem Falle auf das der allgemein gültigen Wertgebung nach Beste gehen soll, verlangt Beneke, dass wir im Leben dasjenige thun, was gerade von uns am besten gethan werden kann, oder was von uns gethan werden muss, weil es von niemand anderem gethan werden wird. Grund: „Die Pflicht ist eben auf das Thun oder auf das Wirklichmachen gerichtet. Daneben sollen zwar allgemeinen Angelegenheiten unsere höhere Schätzung und sehnsuchtsvolleren Wünsche zugewandt bleiben."[4]) Das ist aber eine petitio principii. Denn wodurch ist das Wirklichmachen sittlich geboten oder imstande, Abweichungen von der allgemein gültigen Wertgebung zu rechtfertigen? Die sittliche Forderung beschränkt sich ja nach Beneke auf das Gesinntsein, den „guten Willen", das nach der wahren Schätzung der Werte abgemessene Allgemeinbeste zu erstreben. Von Wirklichmachen ist da keine

[1]) Grundlinien I S. 222.
[2]) Das. III. Vorwort S. VIII.
[3]) Grundlinien I S. 9.
[4]) Das. I S. 435.

Rede. Das soll ja gerade nach dem Urteil ihres Urhebers der tiefgehende Unterschied und Vorzug der Moralphilosophie Benekes sein, dass diese eine konsequente Moral der Gesinnung zum überhaupt ersten Male durchgeführt hat, während die früheren Ethiker zumeist wieder in die Moral der Handlungen verfallen sind.[1]) Das Handeln würde aber in einer konsequenten Moral der Gesinnung nur soweit in Betracht kommen, als es mittelbar oder unmittelbar auf die Gesinnung zurückwirkt. Diese Abweichung von der einmal aufgestellten allgemeingültigen Wertgebung kommt bei Beneke um so überraschender, als Beneke ja früher behauptete, dass das rechte Thun aus der rechten Gesinnung (wenn keine Störung dazwischentritt) schon von selbst hervorgehen wird. Man kann also kaum umhin, anzunehmen, dass Beneke hier selbst in die von ihm verpönte Moral der Handlungen verfallen ist.

Man muss es dann als den Rigorismus der Benekeschen Ethik bezeichnen, dass diese nur dann ein Handeln als sittlich vollwertig gelten lässt, wenn dasselbe seinen Grund hat in dem bleibenden inneren oder unbewussten Seelensein. „Die Gesinnung ist das eigentlich moralisch-Gebotene: erst mit ihrer Erwerbung wird der moralischen Anforderung vollständig genügt.“[2]) Es erinnert das an Kants Uebertreibung, wonach nur dasjenige Handeln als sittlich gelten soll, welches aus Achtung vor dem Sittengesetz geübt wurde. Bei Beneke lautet die entscheidende Stelle folgendermassen: „Dass jemand z. B. in diesem Augenblick Mitleid oder Wohlwollen empfindet und infolgedessen einem anderen aus der Not hilft, macht ihn noch keineswegs zu einem mitleidigen oder wohlwollenden Menschen. Auch in dem sonst Harten und Misswollenden können infolge besonderer Eindrücke einmal solche Gemütsbewegungen entstanden sein. Und ebenso auf der anderen Seite kann der Milde und Gutherzige einmal

---

[1]) Grundlinien I Vorw. S. X.

[2]) Grundlinien I S. 446.

unter dem Andrange verletzender Begegnung und bitterer Schicksale ein unbilliges Urteil und selbst eine feindselige Handlung von sich ausgehen lassen, ohne dass wir ihn doch deshalb der Unbilligkeit oder der Feindseligkeit anklagen dürfen. Vielleicht thut ihm die Handlung schon in der nächsten Stunde leid, und er ist zu jeder Genugthuung für das zugefügte Unrecht bereitwillig.“[1]) Aber es handelt sich bei dem sittlichen Urteil zumeist nicht eben um ein Urteil über den Charakter einer Person, sondern um die Beurteilung einer bestimmten Handlungsweise. Beneke hat mit Recht hingewiesen auf die unendliche Zusammengesetztheit der menschlichen (geistigen) Natur, dass, was wir Willen nennen, aus einer Vielheit von Wollungen besteht, die theilweise unter sich in Gegensatz stehen können. Deshalb können gar wohl in den sonst Hartherzigen einige Keime des Wohlwollens vorhanden sein, die, wenn in rechter Weise geweckt, sich in moralisch schätzbare Thaten umsetzen können. Was hindert uns diesen letzteren moralischen Wert zuzusprechen, selbst wenn eine wohlwollende Gesinnung sich noch nicht entwickelt hat? — Die Schwierigkeit liegt nur in der Unsicherheit unserer Erkenntnis, ob im einzelnen Falle eine solche wohlwollende Regung wirksam gewesen ist, und diese Schwierigkeit nötigt uns oft, mit unserem Urteil zurückzuhalten, bis wir durch eine Reihe von Beispielen eine grössere Gewähr für die Richtigkeit unseres Urteils erhalten. Bei dem sonst Hartherzigen werden wir gewiss schwankend sein, eine anscheinend aus Wohlwollen hervorgegangene That sofort, ohne voraufgegangene gleichartige, als sittlich vollwertig anzuerkennen, weil sein bisher beobachteter Charakter uns eine solche Annahme nicht wahrscheinlich macht; aber das schliesst die Möglichkeit nicht aus, dass bei genauerer Kenntnis seiner Person wir zu dieser Anerkennung nachträglich genötigt werden. Beneke selbst sagt an anderer Stelle: „Alle Versuchung kann den sittlichen Willen nicht

[1]) Grundlinien I S. 9.

zum unsittlichen machen, kann überhaupt die moralische Beschaffenheit des Willens nicht verhindern, sondern sie macht nur kund, was innerlich gegeben ist, und wie es gegeben ist.“[1]) Höchstens, dass wir für die moralische Beurteilung einen gewissen Abzug eintreten lassen müssen, sofern durch Ueberredung etc. das Bewusst- oder Erregtwerden der Schätzungs- und Strebungsangelegtheiten in ungewöhnlicher Art gefördert oder gehindert wird.[2]) — Wir werden um so mehr genötigt, allgemein ein Handeln als sittlich vollwertig gelten zu lassen, auch wenn dasselbe nur in der Sphäre der reflektierten Sittlichkeit stattfand, ohne dass noch eine demgemässe bleibende Charakteranlage sich gebildet hat, als es moralisch hochbewertete Handlungen giebt, für welche sich eine bleibende Gesinnung überhaupt nicht, oder nur ausnahmsweise ausbilden kann, weil zur Ausübung dieser Handlung sich nur selten Gelegenheit findet. . Das betrifft z. B. die Hingebung fürs Vaterland, die möglicherweise einmal als zu erfüllende Aufgabe an jemanden herantritt. Es wird sonach wohl von einer Pflicht, nicht aber von einer Tugend der Hingebung die Rede sein können.[3]) — Und kann es uns versagt sein, das unbillige Verhalten eines sonst Milden und Gutherzigen als unmoralisch zu tadeln, weil dem letzteren vielleicht diese Handlung schon in der nächsten Stunde leid thut? Bei den meisten nicht ganz verdorbenen Menschen wird ja nach Verlauf der unmoralischen Handlung eine Reaktion der besseren Natur gegen die vorübergehende Herrschaft unsittlicher Impulse eintreten.

Ein anderes Antlitz, eh' sie geschehen,
Ein anderes zeigt die vollbrachte That.

Diese nachträgliche Reaktion gegen antimoralische Antriebe mag unser Urteil über den Thäter mildern und bei Bemessung der Strafe ein geringeres Strafmass empfehlen, als bei vollständiger Verderbtheit der Fall

---

[1]) Grundlinien I S. 511.
[2]) Das. I S. 365.
[3]) Vgl. Wundt Ethik 1886 S. 476.

wäre: der That wird dadurch der Makel des ethischen Unwertes nicht genommen, es sei denn, dass angenommen werden muss, die moralische Zurechnungsfähigkeit sei im Augenblick des Handelns getrübt oder gar aufgehoben gewesen, oder dass sich ein theoretischer Irrtum, das Ergebnis der ethischen Reflexion verfälschend, eingeschlichen habe. — Beneke hat übrigens das Objekt der sittlichen Beurteilung verschieden bestimmt. In der „Physik“ ist der Gegenstand der sittlichen Beurteilung in jedem Falle die innere That;[1]) in den „Grundlinien“ die bleibende innere Gesinnung, deren Vorhandensein die sonst nur legale Handlung erst zur sittlichen macht. Für sich betrachtet, ist jeder dieser Standpunkte einseitig: Objekt des sittlichen Urteils ist sowohl die innere That wie die bleibende Gesinnung.

Es muss uns somit genügen, dass jemand in seinem gewöhnlichen Thätigkeitsgebiete tugendhaft sei; sobald über diesen Kreis hinaus Anforderungen an ihn gestellt werden, wird die Stufe der reflektierten Moralität schon genügen. Uebrigens ist dabei das psychologische Moment von grösster Wichtigkeit, dass, sobald sich nur ein tugendhaftes Verhalten in dem hauptsächlichsten Gebiet unserer Thätigkeit ausgebildet hat, sich um dieses Zentrum immer mehr partielle Tugenden ankrystallisieren werden, wie es Ed. v. Hartmann einmal treffend bezeichnet. Darüber hinaus sich Tugenden erwerben wollen, würde uns nötigen, das Verschiedenste zu treiben und dadurch unsere Kräfte zu zersplittern. Natürlich soll niemand gehindert sein, neben seinem Berufsgebiete sich hie und da nach Lust und Neigung zu bethätigen, doch nur soweit, als diese Interessen nicht mit seinen Berufsinteressen kollidieren. Der Wert des Berufes kann sonach, von allem Uebrigen abgesehen, in seiner versittlichenden Wirkung kaum zu hoch eingeschätzt werden.

Die souveräne Stellung, welche Beneke in seiner

---

[1]) Schutzschr. S. 25.

Ethik der Tugend als dem „regelnden Grundbegriff“ der Ethik[1]) anweist, hat dann bewirkt, dass das Verhältnis von Mittel und Zweck, wie es zwischen der Tugend und den von ihr geförderten Zwecken besteht, bei Beneke nur ungenau zum Ausdruck kommt. Wohl giebt auch Beneke zu,[2]) dass erst die Tugend für ein ausnahmsloses, pflichtmässiges Handeln volle Sicherheit gewährt; aber es ist nach ihm doch nur charakteristisch für die Tugend, dass ihre Wirkungen der Tendenz nach wohlthätige sind. „Die wohlthätigen Wirkungen, welche die Tugend ihrer Tendenz nach besitzt, sind nur ein äusserlich Hinzugekommenes, und wir müssen den Eindruck, den diese auf uns machen, auseinanderhalten mit dem Eindrucke, welcher durch ihr inneres Wesen oder durch die Vorstellung ihrer selbst, als innerer Angelegtheit der menschlichen Seele, gemacht wird. . . . Oder nicht daraus geht die moralische Billigung der Tugend hervor, dass sie auf das Allgemeinbeste gerichtet ist (die darauf sich beziehende Billigung ist, um mich so auszudrücken, nur eine physische), sondern dass sie das der Norm gemässe Allgemeinbeste rein oder unverfälscht in sich abspiegelt.[3])“ Darin liegt das Wahre, dass die Tugend selbst auch dann Wert behält, wenn die Wirkungen, welche sie ihrer Tendenz nach zur Folge hat, ausnahmsweise einmal nicht eintreten; ebenso wahr aber ist es, dass es nicht bloss für die Tugend charakteristisch, sondern wesentlich ist, dass ihre Tendenz auf die Förderung der Gesamtwohlfahrt gerichtet ist. Ihr sittlicher Wert beschränkt sich darauf, dass sie ein möglichst konfliktfreies und darum die sittlichen Zwecke extensiver förderndes Handeln verbürgt. Mit Recht weist Ehrenfels darauf hin, dass, wenn mit dem Fortschritt der allgemeinen Psychologie feinere und präzisere Mittel gefunden werden könnten, die Art, wie sich die Menschen zum Frommen oder Schaden anderer be-

[1]) Grundlinien I S. 388.

[2]) Das. S. 449. 390.

[3]) Das. I S. 390.

thätigen, zu bestimmen, dass zweifellos dann die ethischen Wertungen sich von den bisherigen Gefühlsdispositionen jenen neu erforschten menschlichen Attributen zuwenden würden.[1])

Benekes Ausführungen über den ethischen Wert und Unwert von Lust und Unlust (Grundlinien II S. 104—108) enthalten viel Treffliches wegen des gesunden Standpunktes unseres Autors, gleichweit entfernt von überstrenger Askese, wie von leichtfertigem Geniessen des Augenblicks. Sein Ideal ist die Heiterkeit des Lebensweisen, in welchem das Sittlich-Höhere kraftvoll begründet ist, welcher der Unlust soweit Raum giebt, als sie das Mittel ist für die höheren Zwecke der eigenen Versittlichung oder der Förderung anderer, und der daneben die Freuden des Lebens in dem Masse geniesst, als dieselben ihn nicht in Abhängigkeit von der Aussenwelt bringen. —

Gegen einzelne Punkte möchten wir jedoch Einwendung erheben, so zuerst gegen Benekes psychophysische Begründung für die Lust- und Unlustempfindungen. Das quantitative Verhältnis des Reizes zu dem aufnehmenden Vermögen ergiebt nach Beneke die Grundformen für die Güter und Uebel; dazu treten dann später noch ergänzend Verhältnisse qualitativer Art. So kann nach Beneke[2]) der Reiz für die Fassungskraft des Vermögens zu gering sein; oder derselbe erfüllt es mit besonderer Fülle, ohne ein übermässiger zu sein; oder der Reiz ist zu gross für das Vermögen und hierzu geworden in allmählicher Steigerung; und endlich, derselbe wirkt auf einmal als ein übermässiger: überreizend oder überspannend. In dieser Reihenfolge haben wir dann das Entstehungsverhältnis der Unlust, der Lust, des Ueberdrusses und des Schmerzes. — Von der modernen Psychologie wird nun aber schon für die einfachen Empfindungen eine durchgehende Gesetzmässigkeit zwischen der Stärke

---

[1]) Ehrenfels „Werttheorie und Ethik“ in der Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie 1893. S. 455.

[2]) Vergl. Grundlinien II S. 109 ff.

des Reizes und der Gefühlsbetonung der Empfindung bestritten. Noch weniger gelingt es, einen solchen Zusammenhang in Bezug auf die abstrakten und komplexen Vorstellungsgebilde nachzuweisen.[1])

Auch an Benekes Begründung für den höheren Wert unserer Selbständigkeit im Vergleich zu der Abhängigkeit von der Aussenwelt, entbehrt man die durchschlagende Beweiskraft. Nach Beneke ist alles von aussen Aufgenommene im Vergleich zu der Qualität des inneren Vermögens von niederer Beschaffenheit. „Wir kennen wenigstens keine Einwirkung auf den Menschen, welche unmittelbar (sinnlich) von einem Wesen aus erfolgte, das ihn an Vollkommenheit überträfe. Insofern also kommt in den menschlichen Geist durch jede Aufnahme eines Aeusseren etwas von niederer Natur hinein.“[2]) Daraus schliesst Beneke, dass die die Reize aufnehmende Kraft das Beherrschende, das Neutralisierende sein solle, um das Niedere sich zu assimilieren. — Wie oft aber suchen wir den in unserm Innern fehlenden Frieden draussen in der Natur! Wie oft empfinden wir die Einheit und Gesetzmässigkeit der Gesamtnatur als das Höhere, im Vergleich zu der Zerrissenheit einer unseligen und von widerstrebenden Trieben bewegten Menschenseele! Freilich sind wir es, welche das uns fehlende Gefühl oder die von uns begehrte Stimmung in die Natur projizieren; aber wir sind es ja auch, welche die Farbe auf unserer Netzhaut erzeugen und sie dennoch den Gegenständen zuschreiben. Handelt es sich in dem besprochenen Falle um Realitäten, welche wir im Vergleich zu dem aufnehmenden Vermögen als die höheren (der äussere Friede im Vergleich zu dem inneren Unfrieden) bezeichnen müssen, so bedarf es, um den höheren Wert unserer Selbständigkeit nachzuweisen, überzeugenderer Beweisgründe, als es die von Beneke angeführten sind.

Indem wir nun in Nachfolgendem Benekes ethische

---

[1]) Vgl. Ehrenfels System der Werttheorie Bd. I 1897 S. 108 f.
[2]) Grundlinien I S. 406.

Norm auf ihre Reinheit und Sicherheit hin prüfen, werden wir Stellung nehmen müssen zu Ueberwegs Urteil: „Mehr noch als durch seinen ernsten Versuch einer durchgängigen genetischen Erklärung der psychischen Funktionen hat sich Beneke durch seine tief durchdachte Basierung der Ethik auf die psychischen Wertverhältnisse, die das sittliche Leben nach einer reinen und sicheren Norm bestimmt, ein Verdienst um die philosophische Erkenntnis und um das durch sie geleitete Handeln erworben."[1]) Es scheint mir jedoch, als ob sowohl gegen die Reinheit, wie gegen die Sicherheit der Norm Benekes sich gewichtige Gründe anführen lassen.

Prüfen wir zuerst die besprochene Norm auf ihre Reinheit hin, also ob sie das Sittliche unvermischt mit Bestandteilen darstellt, die als solche sich demselben gegenüber feindlich oder indifferent verhalten. So erklärt Beneke, das auf den eigenen Nutzen oder Vorteil gerichtete Empfinden, Wollen, Handeln sei nicht bloss an und für sich untadelhaft und erlaubt, sondern es sei auch Pflicht für die eigene Förderung zu sorgen.[2]) So sollen wir den länger währenden Genuss oder die länger währende Freude dem vorübergehenden vorziehen, weil die längere Dauer uns ja ein Mehr der Steigerung gewähre.[3]) Nun wird das unverfälschte moralische Bewusstsein, das nach Beneke ja die Instanz für die sittliche Beurteilung bildet, keineswegs es verurteilen, wenn jemand auf eine länger währende Lust zu Gunsten einer nur kurze Zeit währenden verzichtet. Man mag einen solchen Menschen als Narren verlachen, dass er seinen Vorteil so wenig auszunützen weiss, aber sittlicher Vorwurf trifft ihn deswegen nicht. Es ist erlaubt, seinen Vorteil wahrzunehmen, aber es ist nicht unmittelbar Pflicht. Auf das Grab eines ihrer grössten Wohlthäter (Pestalozzi) schrieb die dankbare Nachwelt: „Alles für andere, für sich nichts." Trotzdem

[1]) Ueberweg, Grundr. d. Gesch. d. Philos. III. Theil, 2. Bd. 8. Aufl., S. 124 Anmerk.

[2]) Grundlinien I. S. 283.

[3]) Das. I S. 242.

verkennen wir die Gefahren einer völligen Selbstverleugnung nicht, wenn wir auch keineswegs so weit gehen, wie Beneke zu sagen: „Was sind im allgemeinen andere (Einzelne) der allgemeinen Wertgebung nach besser, als wir selber? die Hingebung an ihre Interessen ist nur im Gegensatz gegen die Selbstbeschränktheit lobenswert.“[1]) Wenn von einigen Ethikern der Gegenwart die Selbstverleugnung gefordert wird, so verlangen sie doch keineswegs ein Aufgeben der Persönlichkeit oder die Geringschätzung der eigenen Gesundheit, Kraft, Ehre und gesicherten Vermögenslage, sondern sie halten die aufgezählten Güter für notwendig für die Ausstattung des Individuums, weil dadurch erst eine umfassende und wirksame Thätigkeit für die Gesamtwohlfahrt ermöglicht wird.[2]) Erst mittelbar gewinnt so die Förderung des Eigenwohls einen verpflichtenden Charakter. Ohne eine solche Beziehung ist sie nur ein natürlicher, nicht ein sittlicher Antrieb.

Aber Beneke hat auch seinen Standpunkt dem Egoismus gegenüber keineswegs konsequent begründet. Er unterscheidet eine uneigennützige Förderung anderer, rein um dieser letzteren selbst willen, von einer eigennützigen, wobei die Förderung anderer nur das Mittel ist für den eigenen Nutzen und Vorteil. „Man setze, jemand lässt einen verwaisten Knaben erziehen und unterrichten. Ist es wohl dasselbe, ob es ihm dabei um die physische, intellektuelle, moralische Förderung des Knaben zu thun ist, die er als solche fühlt, oder ob er es aus selbstbeschränktem Interesse thut, indem er sich daran einen ihm völlig ergebenen, ganz von seinem Willen abhängigen Diener oder Sekretär aufzuziehen denkt?“[3]) — Es muss danach die Einmischung von auf die eigene Förderung gerichteten Interessen unsere Förderung anderer ethisch entwerten, zumal nach Beneke entscheidet, in welcher Gruppenver-

---

[1]) Grundlinien II S. 287.
[2]) Vergl. E. v. Hartmann. Phänomenologie des sittl. Bewusstseins S. 604.
[3]) Vgl. Grundlinien I S. 84 f.

bindung jene Förderungen und Hemmungen gefühlt werden: wenn in Verbindung mit der Vorstellungsgruppe, durch welche wir uns selber vorstellen, so ist die Förderung eine eigennützige, wenn in Verbindung mit den Gruppen, die sich auf andere beziehen, eine uneigennützige.

Es ist nun aber nach Beneke auch Pflicht, für die eigene Förderung zu sorgen; in der allgemein gültigen Wertschätzung steht diese und die Förderung eines Anderen im allgemeinen einander ganz gleich.[1]) Warum also soll in dem vorhin ausgeführten Beispiel mein eigener Vorteil gar nicht berücksichtigt werden, da die eigene Förderung nach Beneke ja ebenfalls Pflicht ist? Findet aber die eigene Förderung bei der Abwägung der Interessen Berücksichtigung, so kommt das vorhin als ausschlaggebend hingestellte Moment der Vorstellungsgruppe, in welcher die Förderung gefühlt wird, damit in Wegfall. Also entweder betrachte man die Vorstellungsgruppe als das entscheidende Kriterium und schliesse die Förderung des Eigenwohls aus, oder man berücksichtige auch die eigene Förderung neben der fremden und verzichte auf die Berücksichtigung der Vorstellungsgruppe, in der die Förderung gefühlt wird; nicht aber lassen sich beide Standpunkte zugleich aufrecht erhalten.

Auch die Sicherheit der Benekeschen Norm ist nicht einwandsfrei. Dass neben der Abstufung der Interessen, die unter eine der von Beneke aufgestellten fünf praktischen Kategorien fallen, nicht auch ein Wertverhältnis der Kategorien unter sich festgestellt wird, kann die Abwägung der Interessen nur erschweren. Denn es liegt auf der Hand, dass durch manche Interessen mehrere Kategorien berührt werden. Das betrifft z. B. den Fall, dass nach Beneke demjenigen in erster Linie ein Genuss zu teil werden soll, der dafür die meiste Empfänglichkeit besitzt,[2]) zugleich soll aber eine Förderung vornehmlich demjenigen werden, dessen innerer Wert der vorzüglichere

---

[1]) Grundlinien I S. 283.

[2]) 3. Kategorie, Grundlinien I S. 240.

ist.[1]) — Ebenso schwierig gestaltet sich die Entscheidung nach dieser Norm, wenn Interessen niederer Art, die aber eine grosse Zahl von Individuen betreffen, mit solchen Interessen kollidieren, die auf der Stufenleiter der allgemeingültigen Wertschätzung einen höheren Rang einnehmen, ihrer Natur nach aber nur wenigen Auserlesenen zu gute kommen können.

Die Unsicherheit der Benekeschen ethischen Norm zeigt sich noch an einem anderen Punkte. Benekes Begründung für die Unverletzlichkeit des Eigentums kommt aus dem Schwanken nicht heraus. Beneke findet die Begründung des Eigentumsverhältnisses in der Erwartung, welche der Besitzer im Anschliessen an die gegebenen Verhältnisse, und tadellos von dem ungestörten willkürlichen Gebrauch der Sache gebildet hat, in der Erwartung, dass er die Sache fortan gebrauchen, durch dieselbe in näherer oder fernerer Zukunft irgend eine Steigerung für sich oder andere bewirken werde.[2]) Danach muss jeder die Steigerungsvorstellung, welche ich für mein Eigentum infolge der darauf gerichteten objektiven Erwartung habe, wie auch die Unlust, welche mir durch ihren Verlust verursacht werden würde, mit grösserer Stärke empfinden, als die Steigerung, welche der Gegenstand in ihm hervorruft, vorausgesetzt, dass nicht etwas Moralisch-Abweichendes in ihm dazwischentritt. Aehnlich begründet Beneke die mannigfachen Pflichten, als Kontrakte und Versprechungen zu halten, die Verpflichtuugen zur Treue in der Verwaltung des übernommenen Amtes, in der Liebe, Ehre, Freundschaft etc.[3]) -- Dagegen ist zu bemerken, dass selbst bei Ausschluss eines moralisch abweichenden Interesses bei jemandem die Wertschätzung eines fremden Gegenstands grösser sein kann, als die Wertschätzung des Besitzers samt der Unlust über den etwaigen Verlust der Sache. Das kann z. B. der Fall sein, wenn ein Kunstenthusiast und -Sammler ein Gemälde eines von ihm be-

[1]) 5. Kategorie, Grundlinie I S. 245.
[2]) Grundlinien III S. 57.
[3]) Grundlinien II S. 179.

sonders geschätzten Malers bei einem Manne antrifft, der selbst ohne jedes Kunstverständnis ist und den Verlust des Gemäldes nach der Seite des Kunstinteresses wie in bezug auf den materiellen Wert leicht verwinden würde. — Oder man könnte fragen, ob wir ein Versprechen dann zu halten haben, wenn derjenige, dem wir es gegeben haben, und der nur darum wusste, inzwischen verstorben ist. Es existiert in diesem Falle niemand, der sich Erwartungen auf von uns zu erfüllende Leistungen hingegeben hat. —

Dieses Nebenverhältnis des Sittlichen — oder genauer die in der Form der Vorstellung aus dem ungestörten willkürlichen Gebrauch tadellos gebildete Erwartung — einerseits und die auf affektiven und praktischen Grundmomenten beruhende Schätzung nach Gütern und Uebeln andererseits, bilden nach Beneke die psychologischen Grundlagen für den politischen Gegensatz zwischen Konservativen und Progressiven.[1]) Welchen dieser Ansprüche soll nun in Kollisionsfällen genügt werden: den im Anschluss an den bisherigen Besitz gebildeten Erwartungen, oder den von den Gütern und Uebeln entlehnten Interessen? Beneke hat in seinem Aufsatz: „Die Begründung und die Bedeutung des Eigentumsrechtes“[2]) mit der Feststellung der generischen Verschiedenheit der in dieser Frage in Betracht kommenden, im Vorstehenden erwähnten beiden Gesichtspunkte und mit der Aussicht auf eine später zu versuchende Lösung des vorliegenden Gegensatzes geschlossen. Es ist kein günstiges Zeugnis für die Sicherheit seines Moralprinzips, dass er die Antwort schuldig geblieben ist. Schwerlich ist wohl anzunehmen, dass die Rücksicht auf die politisch durchwühlte Zeitlage ihn veranlasst habe, an einem so entscheidenden Punkte die Beantwortung der Frage auszusetzen. Dass Beneke aber die „begründete Erwartung“ in jenem Aufsatze teleologisch zu stützen sucht, beweist doch wohl, dass sie

[1]) Beneke Archiv für pragmatische Psychologie Bd. I 1851 S. 38 ff.

[2]) Ebendaselbst S. 99 f.

die Bedeutung, die ihr als Grundlage für das Eigentumsrecht beigelegt wurde, von anderer Seite zu Lehen trägt. — Es sind in der That wohl ausschliesslich teleologische Erwägungen, die uns veranlassen, den persönlichen Besitz nicht zu Gunsten des kommunistischen Eigentums aufzugeben, da mit dem Wegfall des persönlichen Eigentums eine Fülle sittlicher Antriebe in Fortfall kommen würden, welche inzwischen noch nicht entbehrt oder durch andere ersetzt werden können. Nur auf denjenigen Gebieten des volkswirtschaftlichen Lebens, wo die höchstmögliche Stufe der Vervollkommnung bereits erreicht ist, kann schon jetzt der Staatsbetrieb die Konkurrenz ablösen. (Vgl. Ed. v. Hartmann Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins 1879 S. 675.)

4. Kapitel.

Ueber Kants Stellung zum Eudämonismus.

Was nach dem Erscheinen der Kantschen Moralphilosophie derselben alsbald einen Erfolg sicherte, der bei Weitem die Wirkung der „Kritik der reinen Vernunft“ überstieg, das war die in dem Zeitbedürfnis begründete Sehnsucht der Gebildeten nach einer Herz und Geist befriedigenden neuen Wahrheit an Stelle jener von Frankreich aus importierten Klugheitsmoral des wohlverstandenen persönlichen Interesses, an Stelle auch des süsslich-empfindsamen Eudämonismus, der „windigen, überfliegenden, phantastischen Denkart, welche es liebt, sich mit der freiwilligen Gutartigkeit ihres Gemütes, das weder Sporns noch Zügels bedürfe, zu schmeicheln und dafür ihre Schuldigkeit vergisst, an welche sie doch eher denken sollte, als an ihr Verdienst.“ In welch hohem Masse Kants Ethik mit ihrer unerbittlichen Pflichtanforderung und der neubegründeten Auffassung vom Werte der sich von dem Mechanismus der ganzen Natur frei wissenden Persönlichkeit auf die denkenden Zeitgenossen gewirkt hat, dafür sei es mir gestattet, die Worte eines der besten

Geister jener Zeit hier anzuführen. Herbart nämlich, welcher in seiner Jugend einen Unterricht in dem vor Kant üblichen und durch religiöse Vorstellungen verbesserten Eudämonismus empfangen hatte, schildert uns die Wirkung der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" in folgender Weise:[1]) „Dieser Eudämonismus, welcher mässigen und gegen Gott dankbaren Genuss der in der Natur bereiteten Freuden empfahl, und welcher hinwies auf ein künftiges Dasein, worin Lohn und Strafe gespendet werde nach Verdienst und nach Empfänglichkeit — diese Lehre von einer mehr geistigen, als sinnlichen Glückseligkeit machte den Menschen nicht schlecht; sie liess ihn nicht ohne Unterweisung über das Gute und Schöne, aber sie stellte daneben das Angenehme und Nützliche; sie veranlasste den Menschen zu wählen, oder falls er es könne, Mehreres zu verbinden — nur Eins fehlte: sie liess den, welcher nicht wählen kann, in seiner Unschlüssigkeit stehen; sie trieb ihn nicht zur Entscheidung. Nun bedarf aber der gewöhnliche Mensch gerade in diesem Punkte gar sehr der Autorität. Er bedarf einer Lehre, die ein Mahnwort spreche und ihm sage: Du sollst wählen! Du sollst so und nicht anders wollen! Je rücksichtsloser dieser kategorische Imperativ ausgesprochen wird; je mehr er die Verknüpfung mit Lohn und Strafe verschmäht: desto mehr beschleunigt er die Wahl; desto entschiedener wird die Losreissung von allem, was das Interesse teilen würde, und um desto höher achtet der Mensch sich selbst in dem Gefühle einer selbsterrungenen Freiheit."

In keinem aber hatte Kants sittliches Pathos mehr gezündet, keiner, der mehr geeignet gewesen wäre, einer schwachen Zeit ihre sittliche Aufgabe zu Gemüte zu führen, als der willenskräftige Fichte. Wie die „Kritik der praktischen Vernunft" auf ihn gewirkt, das hat er mehrfach in seinen Briefen geschildert, so wenn er sagt: „Der Einfluss, den diese Philosophie, besonders aber der

[1]) Herbart Sämtliche Werke (Hartenstein) 12. Bd. Leipzig 1852. S. 462.

moralische Teil derselben . . . auf das ganze Denksystem hat, die Revolution, die durch sie besonders in meiner ganzen Denkungsart entstanden ist, ist unbegreiflich." — „Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die Kritik der praktischen Vernunft gelesen habe. . . Es ist unbegreiflich, welche Achtung für die Menschheit, welche Kraft uns dieses System giebt." [1])

Dieses hohe Verdienst der Kantschen Moralphilosophie, welche über das Gebiet der Wissenschaft hinaus dem deutschen Volkstum eine Verinnerlichung und Vertiefung verlieh, welche sich in glücklichster Weise mit den von den damals lebenden grossen deutschen Dichtern ausgegangenen Anregungen vereinte, — diese ihre moralpädagogische Bedeutung darf uns nicht gegen die Thatsache verschliessen, dass Kant in überschiessendem Eifer auch einwandsfreie wissenschaftliche Interessen in unverdienter Weise verdächtigte. Das betrifft seine Gegnerschaft gegen jede Form des Eudämonismus. Kant begnügt sich nämlich nicht damit, den Individualeudämonismus oder Egoismus, den er als „das gerade Widerspiel der Moral" bezeichnet, zu bekämpfen, sondern er thut überhaupt jeden Eudämonismus in Acht und Bann. Es ist Benekes Verdienst, als einer der Ersten die Ehrenrettung des von Kant geschmähten Eudämonismus versucht zu haben.

Vielleicht ist es nicht überflüssig, daran zu erinnern, dass Kant selbst eine Zeitlang Eudämonist gewesen war und den Führern des Eudämonismus: Shaftesbury, Hutcheson und Hume lobende Anerkennung gezollt hatte. Mit seiner Hinwendung zum Kritizismus schloss er gleichzeitig auch mit dem Eudämonismus ab; die Dissertation vom Jahre 1770 ist Beweis dafür. Und wie Renegaten in häufigen Fällen am leidenschaftlichsten das bekämpfen, was früher einmal die eigene Ueberzeugung bildete, so weiss sich Kant nun nichts zu denken, was der Sittlich-

[1]) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie 2. Aufl. Bd. V S. 259.

keit gefährlicher werden könnte, als den Eudämonismus. Nicht einmal der Mystizismus ist nach seiner Meinung so gefährlich wie der „Empirismus der praktischen Vernunft, der die praktischen Begriffe, des Guten und Bösen, bloss in Erfahrungsfolgen (der sogenannten Glückseligkeit) setzt.“[1]) Nach Kant ist der Eudämonist derjenige, welcher bloss im Nutzen und der eigenen Glückseligkeit, nicht in der Pflichtvorstellung den obersten Bestimmungsgrund seines Willens setzt. „Alle Eudämonisten sind praktische Egoisten.“[2]) So spricht nach ihm der Eudämonist: „Die Wonne und Glückseligkeit, welche der denkende Mensch nach sauer gethaner Pflicht vorfindet, ist der eigentliche Bewegungsgrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht bestimmt unmittelbar seinen Willen, sondern nur vermittelst der im Prospekt gesehenen Glückseligkeit wird er bewogen, seine Pflicht zu thun.“ Was den Eudämonismus von der Kantschen ethischen Anschauung trennt, ist, nach Kants Meinung, auf den kürzesten Ausdruck gebracht, das Folgende: Diejenige Lust, welche der Befolgung des Gesetzes vorhergehen muss, damit diesem gemäss gehandelt werde, ist pathologisch, und das Verhalten folgt der Naturordnung; diejenige Lust aber, welcher das Gesetz vorhergehen muss, damit sie empfunden werde, ist in der sittlichen Ordnung. Ersteres gilt nach Kant vom Eudämonismus, letzteres von der Ethik des kategorischen Imperativs. Von der Nichtbeachtung dieses Unterschiedes fürchtet Kant die Euthanasie aller Moral.[3])

Eigentümlich ist es, dass auch die ethischen Gegner Kants in Frankreich das Gefühl verdächtigt haben, weil nach ihrer Anschauung es keinen Unterschied ausmacht, ob wir die vorgestellte Förderung oder Hemmung eine eigene oder fremde nennen: sie ist nach dieser Theorie in jedem Falle unsere eigene, auch wenn wir sie als fremde vorstellen. Nun kommen sie zu dem Ergebnis,

[1]) Krit. pr. V. S. 86.
[2]) Kant Anthropologie (Hartenstein X) S. 124.
[3]) Methaph. d. S. S. 209.

dass, sobald wir von Ethik sprechen, in Wirklichkeit nur eine andere Form von Egoismus darunter zu verstehen sei.[1])

Benecke findet nun, dass diese Anschauung auf einem psychologischen Irrtum beruhe. Es ist ja wahr, so führt er aus, dass wir die Förderungen und Hemmungen anderer nur in uns selber fühlen und nur durch Reproduktion von Spuren ähnlicher Empfindungen, welche wir ursprünglich in Bezug auf uns selbst erzeugt haben. Aber diese natürliche Vorbedingung, dass ich, was ich empfinden und erstreben soll, in mir empfinden und erstreben muss, trifft den Kernpunkt des Streites nicht, sondern darauf kommt es an, in Verbindung mit welchen Personenvorstellungen jenes Gefühl ausgebildet wird: wenn in Verbindung mit der Vorstellungsgruppe, durch welche wir uns selber vorstellen, so ist es ein eigennütziges, wenn in Verbindung mit den Gruppen, die sich auf andere beziehen, ein uneigennütziges. Es ist ja doch etwas ganz anderes, ob jemand über die reiche Erbschaft eines Freundes in dessen Seele hinein und rein um dessentwillen Freude empfindet, oder ob er sich deshalb freut, dass es nun bei jenem lustig hergehen und auch er selbst an diesen Genüssen seinen Teil haben wird. In letzterem Falle ist die Freude eigennützig, im ersteren findet eine Erweiterung unseres Seins zu anderen hin, eine Aufnahme des Seins dieser in das unsrige statt, aber so, dass wir jenes für sich selbst und unabhängig von aller Beziehung auf uns schätzen.

In der That haben wir es bei Kant und den Encyclopädisten mit einem psychologischen Zeitvorurteil zu thun, welches Edmund Pfleiderer[2]) als den theoretischen und praktischen Occasionalismus der damaligen Psychologie und Geistesanschauung bezeichnet, und den er in eine gewisse Parallele mit den gleichzeitigen Lähmungen des

---

[1]) Grundlinien I S. 84 und 223, Psychol. S. 138.

[2]) E. Pfleiderer. „Eudämonismus und Egoismus.“ Jahrbücher f. protest. Theologie 1880. S 597.

Kausalbegriffes setzt. Schon jetzt hat sich ergeben, dass ein dem Handeln vorausgehendes Gefühl ein durchaus unegoistisches und darum einwandsfreies sein kann. Von Egoismus kann erst dann die Rede sein, wenn jemand unfähig ist, fremdes Unglück mit eigenem Schmerz zu empfinden oder über anderer Wohlergehen sich selber zu freuen; nicht aber berechtigt uns ein dem Handeln voraufgehendes Gefühlsinteresse als solches schon zu der Annahme, dass die „im Prospekt eingesehene eigene Glückseligkeit“ jemanden bewogen habe, seine Pflicht zu thun. Nur dadurch, dass Kant den Begriff des Eudämonismus degradiert, ihn auf die Befriedigung sinnlicher und egoistischer Absichten einschränkt, konnte er ihn als moralisch verwerflich erklären.

Vielleicht lässt sich der Streitpunkt in folgendem noch deutlicher machen. Damit überhaupt ein Begehren zustande kommt, muss ein Wertgefühl voraufgehen. Was uns „kalt lässt“, wird unmittelbar von uns nicht erstrebt werden können. An diese psychologische Bedingung ist alles Handeln gebunden, das sittliche, wie das unsittliche. Selbst das Sittengesetz bleibt ohne ein auf dasselbe gerichtetes Gefühlsinteresse uns allezeit fremd und äusserlich. Kant hat dieses auch gelegentlich eingesehen, denn er sagt: „Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich affizierten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflössen.“[1]) Es bedarf also einer Triebfeder, die erst dem Sittengesetz Eingang in die Willenssphäre verschafft. Was nun Kant als moralisches Gefühl bezeichnet, ist erst die Folge des Sittengesetzes, erklärt also den Hergang nicht, sondern ist für sich selbst ein Wunder. Statt ein Gefühl der Verbindlichkeit gegenüber den moralischen Anforderungen zuzugeben, will Kant seinem Moralprinzip in jedem Falle die Apriorität wahren, selbst auf die Gefahr hin, dass, wie das Sittengesetz eine

---

[1]) Grundl. z. M. d. S. S. 91.

Triebfeder werden könne, ein „unauflösliches Problem“ bleiben werde.

Von der Lust resp. Vermeidung der Unlust als Motiv des Handelns ist streng zu unterscheiden die eigene Lust als Absicht des Handelnden. Bezeichnen wir den Gegenstand, den der Handelnde verwirklichen will, als seine Absicht, so ist in unzähligen Fällen das begleitende Lustgefühl so innig mit dem gewollten Gegenstande verbunden, dass es gar nicht besonders vorgestellt wird. Gerade aber die Absicht, die sonach mit dem Motiv des Handelns nicht identisch zu sein braucht, ist für das sittliche Urteil das Entscheidende; ob es sich bei ihr um des Handelnden eigenes Interesse, seine eigene Lust oder Befriedigung handelt, entscheidet über den sittlichen Wert oder Unwert des Handelns in erster Linie. Unabhängig davon, dass alles, was Gegenstand unseres Wollens werden soll, für uns ein Interesse haben muss, bleibt also die Erwägung, ob dieser Gegenstand auch meines Interesses wert sei. Es ist ja nicht gleichgültig, ob jemand seine Befriedigung in niedrigem Sinnengenusse oder in strenger Pflichterfüllung oder in aufopfernder Hingebung für das Wohl seiner Mitmenschen findet.

Aber auch die Autonomie des Sittlichen erscheint Kant mit einer empirisch-psychologischen Begründung unvereinbar. Deswegen will er von der Bestimmung des Sittlichen alle empirischen Zwecke ausschliessen, weil man sonst niemals Pflicht, sondern nur bedingungsweise Notwendigkeit der Handlung, aus einem gewissen Interesse heraus erhalte. Wolle man deshalb über das, was Pflicht sei, ein reines und unverfälschtes Urteil gewinnen, so müsse man auf die förderlichen oder nachteiligen Folgen der Handlungen gar keine Rücksicht nehmen.

Beneke[1] wirft demgegenüber die Frage auf, ob die Pflicht in jeder Hinsicht und unter allen Umständen mit absoluter Notwendigkeit gebiete? Die Antwort lautet verneinend: es giebt keine Pflicht, die nicht unter gewissen

[1]) Vgl. Grundlinien I S. 99—104, 424—430.

Umständen aufhören könnte, Pflicht zu sein. Die Pflicht wird im einzelnen Falle aufgehoben, wenn mit dem von ihr erstrebten Zweck ein höherer kollidiert, dessen Realisierung alsdann zur Pflicht wird. Statt also, dass wir die Rücksicht auf die Güter und Uebel von der Bestimmung der Pflicht ausschliessen sollen, wie Kant es fordert, sind jene vielmehr, in der rechten Art gefasst, überall als das Elementarische der Pflicht anzusehen. Beneke findet, dass die eudämonistische Würdigung der Güter und Uebel und die Anforderung der Pflicht zusammenfallen, wenn man in der Pflicht das Ergebnis der nach der allgemeingültigen Schätzung vollzogenen Abwägung der durch ein gewisses Lebensverhältnis bedingten Interessen sieht. In allen Fällen lässt sich, wie Beneke ausführt, die Pflichtanforderung ihren tiefsten Gründen nach zurückführen auf zu erwerbende Güter oder zu vermeidende Uebel. Die Zusammenfassung aller Interessen kann dabei sogar die Aufopferung unseres Lebens und des Lebens anderer zur Pflicht machen, wenn höhere Interessen gefährdet sind. Ein Widerstreit zwischen der Pflicht und dem Allseitig-Besten ist nur da vorhanden, wo es sich entweder nur um eine bloss eingebildete Pflicht, z. B. die Kasteiungen schwärmerischer Sekten handelt, oder wo man das Allseitig-Beste falsch bestimmt hat. — Dass man den wahren Zusammenhang verkannte und allein die absolute Notwendigkeit als Merkmal der Pflichtanforderung hinstellte, findet nach Beneke darin seine Erklärung, dass man die am häufigsten kollidierenden Interessen ohne Weiteres als allein die Pflicht begründend aufführte. Solange man dabei innerhalb dieser isolierten Gruppe blieb, ist dagegen nichts einzuwenden; sowie dagegen ein neues Interesse hinzutritt, wird die frühere Begrenzung zu eng und darum ungerechtfertigt. Dass Kant die Bestimmung der Pflicht von der Erwägung der Zwecke ablösen wollte, hat sich denn auch empfindlich gerächt: einmal dadurch, dass er im Widerspruch mit dem von ihm selbst aufgestellten Moralprinzip letzten Endes über die Pflichten nach materialen Gründen entscheidet, und zweitens durch

die Leerheit und Unfruchtbarkeit des Kantschen Moralprinzips.[1])

Mit der Reinheit und Autonomie des Sittlichen betont Kant wesentliche Erfordernisse des Moralischen, für deren dringende Einschärfung man ihm nur dankbar sein kann. Aber diesen Postulaten vermag in ihrem berechtigten Umfange auch der Eudämonismus gerecht zu werden. Kant hat in rationalistisch - transscendentalphilosophischer Einseitigkeit die reine und strenge Pflichterfüllung fern von aller empirisch-psychologischen Begründung, wie sie der Eudämonismus anstrebt, auf sich selbst begründen wollen und damit die Moral „des natürlichen, gesunden, gemeinen Menschenverstandes“ mit ihren absoluten Imperativen als die allein rechtmässige eingesetzt. Aber weder kann das praktische Bedürfnis — namentlich in Rücksicht auf den Konflikt der Pflichten — sich damit zufrieden geben, noch darf die wissenschaftliche Forschung psychologische Feststellungen aus ethischen Bedürfnissen unbekümmert um die Erfahrung stillschweigend gestatten. Der wissenschaftlichen Ethik ist damit die Aufgabe gestellt, die hinter dem „Faktum des Sittengesetzes“ liegenden psychologischen und historischen Prozesse und Motive aufzusuchen und nach ihrer Bedeutung in theoretischer und praktischer Hinsicht klar und einleuchtend zu bestimmen.

Zweiter Teil.

Die Begründung des Sittlichen bei Kant und Beneke.

Wie Kant, so will auch Beneke — wenngleich auf anderem Wege — den Grund und die Gültigkeit der sittlichen Normen gegen alle Skepsis sicherstellen. Der Unterschied zwischen seiner Begründung der Ethik zu der Kants

[1]) Grundlinien I S. 434.

sollte schon äusserlich durch die Gegenüberstellung seiner „Grundlegung zur Physik der Sitten" zu Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" in aller Schärfe zum Ausdruck gebracht werden. Beneke meint: „Wenn Kant in dem Namen ‚Metaphysik der Sitten', welchen er der von ihm angenommenen Grundwissenschaft der Moral gab, eine Vereinigung zwischen beiden (Metaphysik und Moral sc.) hat einführen wollen, so lag dieser Verbindung eine andere Bedeutung zu Grunde: die Behauptung eines Gegensatzes nämlich zwischen dem Sittlichen und dem (auch geistigen) Natürlichen."[1])

Dagegen soll nach Beneke das Sittliche nicht etwa — wie man aus dem Titel seines ersten ethischen Werkes schliessen könnte, und wie in der That auch vielvermögende Zeitgenossen des Autors geschlossen haben — auf Gesetze der äusseren Natur, sondern auf eine „Naturlehre der Seele", also auf Psychologie begründet werden. „Die menschliche Natur ist wesentlich zugleich eine moralische und treibt die moralischen Gesetze mit derselben natürlichen (durch ihre Naturgesetze bedingten) Notwendigkeit hervor, wie der Kirschbaum Kirschen."[2])

Dazu ist zu bemerken, dass die Bezeichnung einer „Metaphysik der Sitten" von vornherein noch keinen Hinweis auf einen intelligiblen Ursprungsort des Sittengesetzes zu enthalten braucht. Kant lehnte in seinem kritischen Hauptwerke eine Metaphysik als Wissenschaft vom Transscendenten ab, dagegen bejaht er eine Metaphysik als „Inventarium aller unserer Erkenntnisse a priori". Metaphysik in dem letzteren Sinne ist Wissenschaft nicht von demjenigen, was jenseits der Möglichkeit aller Erfahrung liegt, sondern von den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung. Der transscendentale Idealismus, den Kant begründete, machte es sich zur Aufgabe, diese apriorischen Elemente im Erkennen, im sittlichen Handeln und im

[1]) Grundlinien I S. 49.

[2]) Grundlinien I S. 251.

ästhetischen Geschmacksurteil aufzusuchen. Eine Metaphysik der Sitten als Teil einer Theorie der Erkenntnis hätte sonach die apriorischen Funktionen, auf denen unser sittliches Urteil beruht, aufzuzeigen. So hat auch Kant sich unter der „Metaphysik der Sitten“ ursprünglich eine Zusammenstellung der reinen sittlichen Gesetze gedacht, die von allem Empirischen sorgfältig gesäubert sein müsste. So wenig nun die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes intelligibel sind, sondern derjenigen Welt angehören, in welcher sie durch Abstraktion und Analyse aufgefunden wurden, so wenig hätte man erwarten sollen, dass das Apriori der Sittlichkeit, der kategorische Imperativ, den Kant selbst in Analogie zu den Kategorien setzt, zur intelligiblen Welt gehören würde.

Aber Kant hat nun einmal eine unstillbare Sehnsucht nach dem Uebersinnlichen, und so kommt es, dass, während er in den rein erkenntnistheoretischen Untersuchungen der „Kritik der reinen Vernunft“ noch zwischen „intelligibel“ und „apriorisch“ streng unterschieden, das Apriorische in der Erscheinungswelt ausdrücklich nicht als das Intelligible angesehen wissen will — er in denjenigen Partien seines erkenntnistheoretischen Hauptwerkes, welche sich mit der praktischen Philosophie beschäftigen, bereits beide Begriffe gleichsetzt. In der Sache hat Beneke deshalb recht, dass es Kant in einer Metaphysik der Sitten auf den Gegensatz zwischen dem Sittlichen und dem (auch geistigen) Natürlichen ankam. Der Doppelsinn, welchen er dem Apriori gegeben hatte, liess Kant den erkenntnistheoretischen Unterschied zwischen dem Apriorischen und dem Empirischen mit dem metaphysischen Gegensatz des Intelligiblen und Empirischen vertauschen.

So ist denn die Brücke geschlagen, welche von dem kategorischen Imperativ zur intelligiblen Freiheit hinüberführt. Das Faktum des Sittengesetzes ist die ratio cognoscendi der Freiheit, letztere die ratio essendi des Sittengesetzes. Somit ist nach Kant die Freiheit das eigentliche „Warum“ der Ethik; er sagt ausdrücklich: „Wäre

aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein".[1])

Diese Freiheit wird nun von Kant in keineswegs eindeutiger Weise bestimmt. Es lassen sich bei ihm drei Definitionen derselben nachweisen. Beneke scheint nur diejenige Wesensbestimmung der Kantschen Freiheit bekannt zu sein, durch welche der Königsberger Weise, gleichwie er früher als Schiedsrichter zwischen Empirismus und Rationalismus sich für eine Synthese beider Standpunkte entschieden hatte, nunmehr den vielhundertjährigen Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus im Sinne eines transscendenten Indeterminismus und eines empirischen Determinismus schlichtet. Diese originelle Lösung würde ermöglicht durch Kants Unterscheidung des Dinges an sich von seiner Erscheinung, sodass Freiheit in der Sphäre der Noumena, Naturnotwendigkeit in dem Bereiche der Phänomena herrschen würde. Beide, das unleugbar in hohem Masse ausgeprägte moralische, wie das wissenschaftliche Bedürfnis des grossen Mannes erforderten unnachlässliche Berücksichtigung. Für das moralische Bedürfnis Kants bedarf es kaum eines Beweises: die Uebertreibungen, deren er sich in Wahrung ethischer Interessen schuldig macht, reden eine zu deutliche Sprache; aber auch das an den Naturwissenschaften geschulte wissenschaftliche Gewissen Kants kommt zum Worte, wenn Kant erklärt: „Von dem Gesetze, dass alle Begebenheiten in einer Naturordnung empirisch bestimmt sind, durch welches Gesetz Erscheinungen allererst eine Natur ausmachen und Gegenstände einer Erfahrung abgeben können, ist es unter keinen Umständen erlaubt, abzugehen oder irgend eine Erscheinung davon auszunehmen, weil man sich sonst ausserhalb aller möglichen Erfahrung setzen würde."

Wir beschränken uns im Nachfolgenden auf die von Herbart und Jodl lobend anerkannte Benekesche Kritik der intelligiblen Freiheitslehre, welche sich auf die Aus-

---

[1]) Kr. pr. V. S. 2 Anm.

führungen der „Kritik der praktischen Vernunft“ stützt. Hier erreicht die Abneigung gegen die Kantsche Morallehre bei dem jeder Ueberschreitung der gegebenen Erfahrungswelt in innerster Seele abholden Philosophen den höchsten Grad. Sieht er doch in der Kantschen Lehre von der intelligiblen Freiheit „das Vorspiel der herrlichen Epoche, wo man keinen Anstoss darin findet, geradezu den Widerspruch als das Kriterium des Wahren, den Nichtwiderspruch als das Kriterium des Falschen zu verkündigen, und wo der bei weitem grössere Teil derjenigen, welche sich ex professo mit Philosophie beschäftigen, in dem Masse allen Sinn für die Wahrheit verloren haben, dass auch sie daran keinen Anstoss mehr finden!“[1])

Benekes Polemik knüpft an zwei Aussprüche der „Kritik der praktischen Vernunft“ an, wonach einmal, wofern es uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl wie äussere Handlungen zeigt, so tiefe Erfahrung zu haben, dass jede, auch die mindeste Triebfeder uns bekannt würde, ingleichen alle auf diese wirkenden äusseren Veranlassungen — man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnte. — Dazu die Antithese, wonach diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjekts als Dinges an sich selbst abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben lässt. Als Erscheinung ist danach jede gesetzwidrige Handlung durch das Vergangene bestimmt und unausbleiblich notwendig; dagegen fällt sie mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, als ein Phänomen des menschlichen Charakters, den er sich selbst verschafft, der eigenen Zurechnung zur Last.

Beneke findet nun, Kant habe nicht den Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit, wohl aber das eine Glied der Synthese entfernt, entfernt in ein uns un-

[1]) Grundlinien I S. 554; vgl. auch Phys. Vorwort S. IV f.

erreichbares Gebiet, wo es, — die Freiheit nämlich — uns gar nichts angeht, während sie für dasjenige Gebiet, wo sie uns interessiert, geleugnet wird.[1])

Nicht genug aber, dass diese Theorie unser moralisches Interesse nicht befriedigt: sie verletzt dasselbe auch in der empfindlichsten Weise, indem sie unser ganzes zeitliches moralisches Dasein zu einem einzigen Phänomen des intelligiblen Charakters macht und damit unserem Leben seinen Wert, unserer Arbeit an der sittlichen Vervollkommnung unser selbst und anderer jeden Erfolg benimmt. — Die philosophische Spekulation erweist sich in diesem Punkte als weit zurückgeblieben hinter der Praxis und der populären Erkenntnis, nach welcher durch Erziehung, Umgang, Sitten, überhaupt durch das Zusammenleben bestimmte Eigenschaften von der älteren Generation auf die jüngere fortgepflanzt werden.

Dabei ist diese Theorie voll innerer Widersprüche. Der freie Akt oder die intelligible That soll durchaus unzeitlich sein und doch dem zeitlich verlaufenden irdischen Leben vorangehen; er soll als der intelligiblen Welt angehörig frei von allem Kausalitätsverhältnis und dennoch Ursache der Erscheinungen unseres sittlichen Lebens sein. Wenn nun Kant auch zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen freiem Akt und empirischem Charakter sich gern der Ausdrücke „Grund" und „Folge" bedient und so alle zeitliche Beziehung von vornherein auszuschliessen gewillt ist, so ist doch das vorliegende Verhältnis keineswegs das logische zwischen Vorstellungen und Gedanken, sondern das ursächliche zwischen Dingen und Erfolgen.

Und damit noch nicht genug, gerät die intelligible Freiheit mit der göttlichen Weltregierung in einen unlösbaren Widerstreit. Ist Gott der Schöpfer alles Seins, so fällt auch Gott als dem letzten bestimmenden Grund unserer Handlungen die Verantwortung für die letzteren

[1]) In ganz gleicher Weise hatte sich früher bereits Garve über diesen Punkt geäussert. Vergl. dessen Uebers. d. Eth. d. Aristoteles S. 218.

zu. Kant hilft sich hier aus, indem er Gott zwar zum Schöpfer unserer intelligiblen, nicht aber der sensiblen Existenz macht. Mit Recht weist Beneke hier darauf hin, dass Kant mit der einen Hand nimmt, was er mit der anderen giebt. Das eine Mal wird der intelligible Charakter als Ursache des empirischen und damit auch unserer Handlungen bezeichnet; andererseits aber soll Gott die Ursache des intelligiblen Charakters, nicht aber — wenn auch nur mittelbar — Ursache unserer Handlungen sein.[1])

Eine tiefergehende Betrachtung führt nach Beneke zu der Erkenntnis, dass Kant und so viele andere das Problem von vornherein falsch formulierten. Sie stellen die Frage auf die Schuld des Menschen und vergassen dabei, dass, was man den Menschen nennt, nicht Ein Subjekt ist, dem in moralischer Beziehung Ein Prädikat beigelegt werden könnte. Wir haben nicht Ein Subjekt, sondern sehr viele, welchen unter allen Umständen sehr verschiedene und unter manchen ganz entgegengesetzte Prädikate zukommen, sodass von diesem (kollektiven) Subjekte mit gleicher Notwendigkeit das Widersprechendste ausgesagt werden kann. Das Gleiche gilt von „dem Willen", den nur eine voreilige Abstraktion als ein einheitlich bestimmtes Gesamtvermögen aufzufassen vermochte, während nicht einmal der ausgebildete Mensch Einen Willen (als reell begründetes Kollektivum), sondern eine grosse Zahl von Wollensvermögen oder Wollensangelegtheiten besitzt, die zwar untereinander zum teil in unmittelbarer Verbindung sein können, aber ohne dass diese Verbindung jemals eine durchgreifende, alles, was diese Form an sich trägt, umfassende wäre.[2]) — Ein weiteres Märchen, und wie das vorige Verhältnis auf einer Substantiierung blosser Abstrakta beruhend, ist die Annahme „des Menschen" oder „eines Willens", der in praktischer Beziehung verschieden von allen Motiven oder

[1]) Grundlinien I S. 553.

[2]) Grundlinien II S. 8 f. und S. 409 f. Anmerk.; auch I S. 538.

praktischen Angelegtheiten existieren könnte. Dem Menschen in praktischer Beziehung ausser der Gesamtheit seiner Motive oder praktischen Anlagen noch ein Handeln, ein Sichbestimmen zuzuschreiben, ist deshalb absurd, weil er ausserdem nichts hat, wodurch er handeln oder sich bestimmen könnte.[1])

Eine sich strenger an das Gegebene haltende Betrachtung, welche das Gegebene nicht phantasievoll durch als Realitäten angenommene Abstrakta vermehrt, wird scheiden müssen zwischen Freiheit der Handlungen und Freiheit der Gesinnungen oder des Willens. Nur in ersterem Falle ist eine Freiheit in vollem Masse vorhanden. Der Mensch handelt frei, sofern seine Handlungen ihrer moralischen Beschaffenheit nach rein (ungestört und vollständig) aus seinem Willen oder richtiger: aus der Gesamtheit seiner moralischen Angelegtheiten hervorgehen. Die freie Handlung ist in Hinsicht ihrer moralischen Beschaffenheit unabhängig: erstens von der äusseren Kausalität und zweitens von aller inneren, die nicht der Wille oder die Gesinnung, überhaupt eine moralische Angelegtheit ist.[2]) Wir können deshalb einem Menschen nur dann moralische Vorwürfe machen, wenn die Handlung von ihm als einem (innerlich) Unmoralischen ausgegangen ist. — Anders, wenn wir nun nach der Freiheit der Gesinnung fragen. Kam es bei der Freiheit der Handlung darauf an, dass die Handlung in moralischer Beziehung alleiniges Produkt des Menschen oder seines Willens sei, so würde eine Freiheit der Gesinnung dann bejaht werden müssen, wenn diese Gesinnung in dem Menschen selbst und in ihm allein ihre Ursache hätte. Gehen wir aber auf die Ursache der Gesinnung zurück, so ist das Subjekt der Zurechnung entweder qualitativ und quantitativ oder auf jeden Fall wenigstens in letzterer Beziehung verschieden von dem Zugerechneten. Je weiter wir zurückgehen, desto mehr schrumpft das Subjekt der

[1]) Grundlinien I S. 537, II S. 8 u. S. 409.

[2]) Grundlinien I S. 510.

Zurechnung ein; beim Beginn des Lebens findet sich überhaupt nichts Moralisches oder Unmoralisches im Menschen: wir gelangen zu einem Zustand moralischer Indifferenz, da die Formen noch gar nicht existieren, durch welche die moralischen Gegensätze bedingt werden. Die Zurechnung wird deshalb gleich null, aus dem einfachen Grunde, weil wir kein Subjekt mehr haben, welchem wir es zurechnen könnten.[1]) — Es kann also in bezug auf die Gesinnung in nur sehr beschränktem Masse von einer Freiheit und Zurechnung die Rede sein, zumal auch die äussere Kausalität zu dem Entstehen moralischer Qualitäten in erheblichem Masse mitwirkt.

Den etwaigen Einwurf, dass nach Ablehnung der intelligiblen Freiheit die Annahme eines strengen Naturzusammenhangs zu einem alles Höhere ausschliessenden Mechanismus führen würde, ist dann Beneke mit Glück bemüht als unberechtigt zurückzuweisen. — Hat man bisher den strengen Naturzusammenhang hauptsächlich nur auf bloss mechanischem oder körperlichem Gebiete kennen gelernt, so beweist die Thatsache, dass man die Naturnotwendigkeit noch so wenig bei den geistigen oder moralischen Entwickelungen festzustellen vermochte, keineswegs, dass nicht auch das Sittliche nach Gesetzen der geistigen Natur erfolge. Nur zu häufig begeht eine werdende Wissenschaft den Fehler, dass sie, was für sie nicht da ist, als überhaupt nicht existierend behauptet.[2]) — Und bei genauerer Betrachtung zerfliesst der Vorzug, den man der indifferentistischen Freiheit — und Beneke will unter diesen allgemeinen Ausdruck auch die Kantsche mit einschliessen, da ja auch bei ihr die Entscheidung zum Moralisch-Guten oder zum Moralisch-Schlechten aus dem Indifferenten heraus erfolgen solle — eingeräumt hat, in nichts und lässt sich, dass ihr überhaupt so viel Ehre zu teil wurde, nur durch eine dunkle Assoziation

[1]) Grundlinien I S. 526.

[2]) Beneke bezeichnet den logischen Fehler, welcher der Annahme einer metaphysischen Freiheit zumeist zu Grunde liegt, als Heterozethese (a non scire ad non esse). Vgl. Logik II S. 139.

mit der sittlichen Freiheit erklären.[1]) Denn die indifferentistische Freiheit, wenn es eine solche gäbe, müsste ebenso als Wurzel alles Bösen, wie als Urquell alles Guten angesehen werden und wäre so mit gleichem Recht als ein Verabscheuungswürdiges zu brandmarken, wie als ein Hohes und Herrliches zu verehren. Der sittlichen Freiheit aber gebühren in vollem Masse alle von jener Rivalin usurpierten Vorzüge. Ein Mensch ist frei, heisst in diesem Sinne nichts anderes, als: die sittliche Gesinnung ist in ihm mit solcher Stärke ausgebildet, dass sie allem Nichtsittlichen entschieden überlegen ist. Die sittliche Freiheit in dieser Bedeutung ist das Eigentum nur Weniger: der Weisen, der Kinder Gottes, und in diesen wirkt sie nach strengen Naturgesetzen und ist sie nach strengen Naturgesetzen entstanden. Dass man fälschlich sie als einen dritten Faktor neben dem Angeborenen und den Bildungsverhältnissen angesehen hat, liegt der gewöhnliche Fehler zu Grunde, dass man in der psychologischen Zergliederung nicht weit genug zurückgegangen ist.[2])

Kant hat somit die menschliche Natur zu eng gefasst. Das Sittliche ist nicht unserer gesamten Natur entgegengesetzt, sondern nur einem Teile derselben: der unvollkommeneren, die sich zuerst, der verderbten, die sich von der wahren Wertgebung abweichend entwickelt.[3])

Damit fällt dann aber auch der behauptete Gegensatz zwischen Naturgesetz und moralischem Gesetz, zwischen Naturnotwendigkeit und moralischer Notwendigkeit. Die Naturgesetze beziehen sich auf ein Geschehen oder Sein; das Sittengesetz bezieht sich auf Vollkommenheiten. Aber das Geschehen und das Sein lassen für alle Grade von Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten Raum, und die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten schliessen in keiner Art ein streng bestimmtes Geschehen aus. Wir haben also aus dem einfachen Grunde

1) Grundlinien I S. 561 f.
2) Grundlinien II S. 420.
3) Das. S. 411.

keinen Gegensatz, weil wir keinen gemeinsamen Gesichtspunkt haben, unter welchem dieser Gegensatz stattfinden könnte.[1]) — Aber in der moralischen Norm findet sich neben der Notwendigkeit der Vollkommenheit auch eine Notwendigkeit des Geschehens und Seins. Die menschliche Natur bringt die Ausbildung des Sittlichen notwendig mit sich, das Sittliche ist in ihr prädeterminiert. Die moralische Notwendigkeit ist in diesem Falle nichts anderes, als die tiefste Naturnotwendigkeit des menschlichen Geistes; aus den tiefsten Grundfaktoren und Entwickelungsgesetzen der Seele erwächst dem Sittlichen seine Stärke und grössere Gewissheit gegenüber den subjektiven zufälligen Aufbildungen, durch welche die sittlichen Abweichungen begründet werden, die sich bei dem Einen so, bei dem Anderen anders entwickeln, während die psychologischen Grundlagen des Sittlichen allgemein gleich gegeben sind.[2])

Wir werden das Vorstehende im Auge behalten müssen, denn es enthält das „Warum" der Ethik bei Beneke. — Beneke aber begnügt sich nicht mit dieser allgemeinen Aufstellung. Als einen Triumph seiner psychologisch-genetischen Methode betrachtet er es, dass er nun von jedermann, auch von dem moralischen Skeptiker die Anerkennung der moralischen Normen durch Aufzeigung ihrer notwendigen Entstehung aus den Grundelementen erzwingen kann, genau in derselben Weise wie die Anerkennung des pythagoräischen Lehrsatzes oder die Auflösung einer Gleichung vom zweiten Grade.[3]) Beneke giebt zu, dass der Skeptiker mit scheinbarem Recht eine allgemein gültige Norm des Sittlichen leugnen könne, weil die moralische Norm sich eben bei verschiedenen Menschen in vielen Punkten verschieden ausbilde, aber Beneke will die Alllgemeingültigkeit seiner ethischen Norm dadurch erweisen, dass er die moralischen

---

[1]) Grundlinien II S. 413.

[2]) Grundlinien I S. 251 ff., II S. 414 ff.

[3]) Philos. u. Erf. S. 9; Schutzschr. S. 13 f.: Grundlinien I S. 229 f., 247, 335, 426, Logik II 259, 281 etc.

Entwickelungen, wie sie hier und dort zur Ausbildung gelangen, in ihre elementarsten Bestandtheile zerlegt. Werden so alle Schätzungen und Strebungen, in denen Güter und Uebel sich in uns ankündigen, in ihre einfachen Faktoren zerlegt, so wird sich, wenn wir nur an Stelle jener vielfach zusammengesetzten Produkte die einfachen Faktoren gegeneinander messen, nach Benekes Ansicht genau wie in der Mathematik alles Schwanken und Streiten beseitigen lassen. „Die Psychologie ist die Mathematik der Moral.“

Beneke selbst bezeichnet dieses Verfahren als „Begründen“[1]) und unterscheidet es von dem Beweisen, bei welchem die Gewissheit eines Urteils durch Ableitung von einem gewisseren festgestellt wird. Das Begründen dagegen reicht viel weiter, indem es zunächst die einfachen Urteile in ihre Subjektvorstellungen und Prädikatbegriffe zerlegt, dann aber diese bis zum Elementarischen zergliedert.

Die einfachen Grundelemente der Schätzungen und Strebungen, in denen Güter und Uebel sich ankündigen, sind nun nach Benekes Psychologie die Urvermögen der menschlichen Seele und die äusseren Eindrücke. Insofern diese Faktoren bei allen Menschen die gleichen sind, muss auch das Produkt für alle Menschen allgemeingültig sein. Damit würden auch die Aussagen unseres Gewissens sich decken müssen, wenn die allgemeingültige Wertgebung bei jedem Menschen vollständig und unverfälscht zur Entwickelung gelangte. Die Wissenschaft idealisiert also gleichsam die idealisierende Thätigkeit unseres Geistes.[2])

Gegen dieses Verfahren Benekes erheben sich aber alsbald eine Reihe gewichtiger Bedenken. Zunächst fragen wir, ob die angeborene seelische Grundlage — nach Beneke die Urvermögen — sich gegen die Kategorien „sittlich“ und „unsittlich“ noch indifferent verhält, ob somit in Wirklichkeit das, was der Mensch moralisch

---

[1]) Logik II S. 146.

[2]) Grundlinien I S. 47.

ist, zuletzt aus den Bildungsverhältnissen stammt?[1]) Im Gegensatz zu Beneke werden wir eine moralisch bestimmte dispositionelle Anlage, in welcher wir gefühlsmässig verdichtet die Willensakte früherer Generationen besitzen, annehmen müssen. Was innerhalb der Gattung in einer früheren Epoche als bewusster Inhalt und als Erkenntnis lebte, das hat sich nunmehr in eine unbewusste instinktive Grundlage verwandelt, ebenso wie immerfort im Seelenleben der einzelnen Menschen Bewusstseinsinhalte in das Niveau des Unbewussten hinabsinken und nur im Gefühl noch sich offenbaren. Würde thatsächlich der Mensch, wie Beneke behauptet, moralisch indifferent geboren, und stammten seine sittlichen oder unsittlichen Qualitäten aus den Bildungsverhältnissen, dann dürfte ein junger Indianer, der von früh an unter Europäern erzogen würde, in ethischer Hinsicht sich kaum von diesen unterscheiden. Dagegen spricht aber die Thatsache, dass Raceninstinkte selbst dann noch häufig wirksam sind, wenn die Umgebung zu ihrer Anbildung keine Veranlassung mehr giebt. Der Mensch wird keineswegs als Engel oder als Teufel geboren, aber er besitzt von Natur von beiden ein Stück. Diese vererbte moralische Disposition dürfen wir uns keineswegs als eine für die ganze Lebenszeit unveränderlich beharrende Grösse vorstellen, die von dem steten Flusse des Seelenlebens ausgeschlossen bliebe. Auch werden wir schwerlich imstande sein, den ererbten Besitz von dem erworbenen streng zu sondern. Wir müssen sonach feststellen, dass die ererbte moralische Disposition als ein von Beneke nicht berücksichtigter Faktor geeignet ist, die von unserem Philosophen aufgestellte allgemeingültige Wertschätzung umzustossen, ja eine solche auf dem von Beneke eingeschlagenen Wege überhaupt in Frage zu stellen, da die durch Erbschaft dem Individuum zugekommenen Elemente sich weder aus der geistigen Konstitution aussondern lassen, noch die ererbte moralische Disposition bei allen Menschen

[1]) Vgl. Grundlinien II S. 418.

in allgemein-gleicher Beschaffenheit angenommen werden kann.

Beneke hat somit die Kompliziertheit der in Rechnung kommenden Faktoren unterschätzt, wenn er meint, aus den gleichen Grundfaktoren, den Grundvermögen und Reizen, ein für alle Menschen gleiches Produkt herausrechnen zu können.

Wir werden in der von Beneke abweichenden Annahme einer ererbten moralischen Disposition auch nicht erschüttert, wenn wir uns vergegenwärtigen, auf welchem Wege Beneke die Gewissheit über die ursprüngliche moralische Indifferenz des Menschen gewonnen hat. Beneke führt darüber aus:[1]) „Von den frühesten Entwickelungen der menschlichen Seele ist durch Selbstbeobachtung gar keine, durch die Beobachtung an anderen Menschen nur eine höchst unsichere und unklare Erfahrung möglich. Wir vermögen also von den Entwickelungen der noch nicht zum Bewusstsein ausgebildeten Seele nur von der ausgebildeten Seele her eine Erkenntnis zu gewinnen: indem wir nämlich, an das in dieser Gegebene uns anschliessend, die Grundprozesse oder Grundgesetze so lange rückgängig konstruierend anwenden, bis wir mit dieser Konstruktion zu den ursprünglichen Entwickelungen und Kräften hingelangen.“ Ebenso verfahre ja auch der Astronom, der auch, wenn er die Stellung der Planeten in einem früheren Zeitpunkte, in welchem keine Beobachtungen darüber angestellt sind, bestimmen will, eine rückgängige Anwendung der erkannten Bewegungsgesetze vornehme. — Aber Beneke täuscht sich. Die Naturgesetze gelten nicht absolut, sondern nur unter bestimmten Bedingungen; überschreite ich dieses Geltungsgebiet der Naturgesetze, so habe ich nicht mehr Gewissheit, sondern nur noch Möglichkeiten und Vermutungen. So wird der Astronom von den Umlaufs- und Bewegungsgesetzen der Gestirne schwerlich noch Anwendung machen können, wenn er über die Vorgeschichte des Weltsystems Aus-

[1]) Psychol. S. 16, sowie Philos. u. Erf. S. 52.

kunft geben soll, innerhalb dessen jene Gesetze Gültigkeit besitzen. Und ebenso wenig wird Beneke Glück haben, wenn er die von ihm aufgestellten Gesetze des Bewusstseins — welche überdies an Sicherheit und Bestimmtheit den Gesetzen der Astronomie um ein Wesentliches nachstehen — dazu benutzt, um über die Entstehung des Bewusstseins Aufschluss zu geben.

Und ähnlich wie Beneke in Bezug auf die moralische Qualität der Grundelemente des menschlichen Bewusstseins dem Skeptiker eine Reihe von Angriffspunkten bietet, so ist dieses ferner bei dem psychologischen Aufbau aus den Grundelementen der Fall. — Auch bei den Vorstellungen unterscheidet Beneke noch die Zusammensetzung aus Reiz und subjektiver Reizempfänglichkeit, wiewohl bei der Vorstellung nichts derartiges mehr wahrgenommen wird, sondern diese Unterscheidung willkürlich von der Gelegenheitsursache, welche nach Beneke zur Entstehung der Vorstellung führte, hergenommen ist. Ueberhaupt unterschätzt Beneke die Schwierigkeit, welche bei der Erklärung des Seelenlebens das Entstehen neuer Qualitäten bereitet. Es ist doch eine gewaltsame Konstruktion, wenn Beneke den Begriff als ein stärkeres Vorstellen bezeichnet, oder wenn er das Bewusstsein sich aus noch nicht bewussten Empfindungen — ohne dass irgend etwas Neues oder Fremdes hinzuzukommen braucht — vermöge einer bloss gleichartigen Ansammlung und der dadurch begründeten Verstärkung sich entwickeln lässt.[1]) Durch eine solche Ansammlung unbewusster Elemente entsteht aber nur ein Haufen, nicht ein Bewusstes. Die Thatsache der Entstehung neuer Qualitäten bildet auch in der Wissenschaft von der äusseren Natur eine grosse Schwierigkeit. Man denke nur an Kants Bemerkung über den Newton des Grashalms. Dennoch kann man auf dem Gebiete der äusseren Natur die Bedingungen, welche der Bildung neuer Qualitäten zu Grunde liegen, mit grösserer Wahrscheinlichkeit nachweisen, als im Bereiche der

[1]) Psychol. S. 41.

inneren Natur. Gelegentlich allerdings kommt auch Beneke das Bewusstsein der hier vorliegenden Schwierigkeit, so, wenn er betont, dass doch auch die Zusammenbildung etwas ist, und dass das Produkt, enthält es auch nichts mehr in sich, als die Summe seiner Faktoren, doch eben als Summe und ein organisch ineinander gebildetes Ganzes nicht nur von jedem einzelnen dieser Faktoren, sondern auch von einer blossen Aneinanderreihung derselben verschieden ist.[1])

Dazu kommt noch, dass in unserm Seelenleben neben den bewussten Momenten eine grosse Anzahl minderbewusster mitwirkt. Gar oft mag es uns scheinen, dass wir mit voller Selbstbeherrschung eine Willensentscheidung getroffen haben, während in Wirklichkeit unsern Willen Affekte beeinflussten, die sich unserer Wahrnehmung entziehen. Es ist sehr instruktiv, die gegensätzliche Auffassung der beiden uns hier interessierenden Philosophen über die Zuverlässigkeit der inneren Beobachtung im ursprünglichen Wortlaut mit einander zu vergleichen. So urteilt Kant: „Es ist bisweilen der Fall, dass wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was ausser dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so grosser Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, dass wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe, unter der blossen Vorspiegelung jener Idee, die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich angemassten edleren Bewegungsgrunde schmeicheln, in der That aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können."[2]) Man vergleiche dazu folgende Ausführungen Benekes: „Dagegen wir in der inneren Erfahrung allein das Zuerfahrende, wie es an und in sich ist, und somit auch die

---

[1]) Skizz. II S. 329. Siehe auch Grundlinien I S. 244.

[2]) Grundlinien z. M. d. S. S. 27.

Verhältnisse seines inneren Zusammenhanges auffassen. . . wir nehmen gemischte und verschmolzene Gefühle etc. unmittelbar wahr, wie sie ineinander oder Eins sind; und wir sehen die Vorstellung unmittelbar durch ein Wollen oder durch eine andere Vorstellung verstärkt werden: in der Art, dass wir mit der grössten Genauigkeit die Elemente anzugeben imstande sind, welche in jenen Fällen das innere Eins-sein begründen, und welche in diesem aus dem einen psychischen Gebilde in das andere übergehen. Daher denn auch hier die Induktion in Hinsicht der von ihr behaupteten Verhältnisse vollkommen sicher, und die allgemeinen Gesetze noch viel reiner, als in irgend einer äusseren Naturwissenschaft, blosse allgemeine Thatsachen sein können."[1]) — Kant hat ungleich tiefer als Beneke die der Psychologie ihrer Natur nach anhaftenden Schwächen erkannt. Er findet, dass es mit psychologischen Erklärungen, verglichen mit den physischen, sehr kümmerlich bestellt sei, sodass man zu drei psychologischen Erklärungsgründen gar leicht einen vierten, ebenso scheinbaren zu erdenken vermöge; dass die Psychologie nicht Seelenwissenschaft, sondern nur Seelenbeschreibung werden könne, weil sich Mathematik nicht auf sie anwenden lasse, und weil auch als Experimentallehre in Anbetracht der für die psychologische Beobachtung obwaltenden ungünstigen Bedingungen die Psychologie der Chemie niemals nahekommen könne.[2])

Man wird nach allem Angeführten wohl mit Recht bezweifeln, dass die Psychologie Benekes den stolzen Titel einer „Mathematik der Moral" für sich in Anspruch nehmen dürfe. Selbst Fortlage, der Schüler Benekes, muss zugeben, dass die von Beneke aufgestellten Grundgesetze des Seelenlebens noch nicht den Namen wirklicher Gesetze verdienen, dass sie in der That nichts als heuristische Grundregeln sind. Schwerlich wird der Skeptiker gegenüber der angeblichen Evidenz der Beneke-

---

[1]) Philos. u. Erf. S. 44.

[2]) Vgl. Hegler Die Psychologie in Kants Ethik S. 13 f.

schen psychologischen Konstruktionen seine Zweifel als widerlegt betrachten; eher könnte derselbe dem Psychologismus, soweit dieser sich die Beweisführung Benekes zu eigen macht und dabei die der Beweiskraft dieses Verfahrens entgegenstehenden Bedenken übersieht, zu grosse Vertrauensseligkeit, um nicht zu sagen Naivität, zum Vorwurf machen.

Man wird sogar noch weiter gehen und behaupten können, dass dem ethischen Skeptizismus mit Gründen überhaupt nicht beizukommen ist. Wenn man, um den moralischen Nihilisten zu überzeugen, auf die Thatsächlichkeit allgemeingültiger Normen, die in jedem Menschen sich mit Notwendigkeit entwickeln, hinweist, so kann der Skeptiker dagegen erwidern: dann möge man eben die besagten Gesetze noch einmal auf ihre Allgemeingültigkeit hin prüfen. Dass er und andere seinesgleichen von einer solchen Wertgebung nichts in sich wahrnehmen, zeuge ja eben gegen die behauptete allgemeine Verbreitung jener Normen. Er wolle allerdings nicht leugnen, dass solche Normen bei anderen möglich seien, dann aber seien dieselben als ein Rückstand der Gewohnheit und des Autoritätenglaubens einer früheren Zeit zu begreifen. Nicht aber könnten solche vererbte Vorurteile für Zeiten und Menschen gelten, welche den genannten Anforderungen keine Berechtigung mehr zuzuerkennen vermöchten. Dass seine Ueberzeugung von der Unverbindlichkeit moralischer Normen nur von Wenigen geteilt würde, könne ihn in dieser Ueberzeugung nicht wankend machen: die bessere Erkenntnis sei überhaupt immer nur bei Einzelnen angetroffen worden. — Auch gegen die logische Begründung jener höchsten Wertprinzipien weiss sich der moralische Nihilismus geschützt. Jeder Beweis stützt sich zuletzt auf etwas, was selbst nicht mehr bewiesen werden kann. Das gilt selbst von logischen Sätzen, die nur dadurch gegen jeden wider ihre Evidenz erhobenen Zweifel gesichert sind, weil der Zweifelnde selbst, ohne sich der letzten logischen Normen zu bedienen, seinen Zweifel nicht erheben könnte; er muss in jedem Fall

schon zugeben, dass es eine Wahrheit giebt. Für jedes nichtlogische Gebiet aber ist die Aufstellung einer in sich evidenten Norm unmöglich.[1]) Wem deshalb das Gefühl der Wertschätzung für das Sittliche fremd wäre, dem könnte ein solches durch keine Beweisführung oder Begründung beigebracht werden. Darum verlangt Aristoteles, dass man erst zu einem sittlichen Menschen erzogen sein müsse, ehe man sich der wissenschaftlichen Betrachtung der sittlichen Forderungen widme.

Ist somit Benekes Begründung der Moral formal wie inhaltlich unhaltbar, so ist doch rühmend anzuerkennen, dass Beneke in nachdrücklichster Weise einer einschränkungslosen Naturgesetzlichkeit im Gesamtgebiete des Sittlichen das Wort redete. Auch Herbart bewunderte den Mut des erst 24jährigen Philosophen, der, ungeblendet durch Kants Autorität, die ethischen Prinzipien aus dem Dämmerlicht der intelligiblen Welt in das nüchterne, aber klare Tageslicht der natürlichen Wirklichkeit zu verpflanzen strebte. Gehört aber das Sittliche der natürlichen Wirklichkeit an, so hat es Anteil an dem Wachsen und Entstehen, dem alles Irdische unterworfen ist. Das Leben des Einzelnen wie das Leben der Völker zeigt uns somit das Bild einer Entwickelung, deren frühere Stufen deswegen noch nicht — wie Rousseau und andere behauptet haben — einen höheren moralischen Wert besitzen, als das der späteren Entwickelung Angehörige.[2]) Während wir dies Beneke gern zugeben, weichen wir mit folgenden Ausführungen wesentlich von ihm ab. Alle früheren Geschlechter haben nicht bloss zu der Erweiterung und Vertiefung des objektiven Geistes beigetragen, sondern sie alle leben durch unsere ererbte Gefühlsanlage in der gegenwärtigen Generation fort. Der Einzelne ist Durchgangspunkt für das Sittliche; das Sittliche ist Weltprozess, sowohl nach der objektiven, wie nach der subjektiven Seite. Der Psychologismus, welcher über die Betrachtung

[1]) Vgl. hierzu Jonas Cohn, Beiträge zur Lehre von den Wertungen, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. 1897.

[2]) Grundlinien I, S. 333.

des Individuums sich nicht erhebt,[1]) ist deshalb zur Bewältigung des Problems nicht imstande.

Wenn nach Benekes Meinung das Sittliche aus den tiefsten Grundfaktoren und Entwickelungsgesetzen der menschlichen Seele mit grösserer Sicherheit und Gewissheit, als die subjektiv zufälligen Ausbildungen auftritt, so ist Beneke zu erwidern, dass auch das Ererbte zumeist mit der gleichen instinktiven Unmittelbarkeit behaftet ist. Es ist ja auch weder sittliche Beschränktheit, noch Verderbtheit, welche oft zwei hochentwickelte Kulturgemeinschaften zu abweichender Bewertung derselben Güter führt, sondern die durch geschichtliche Vergangenheit bedingte Ausprägung eines besonderen Charakters der wertenden Gemeinschaft und die daraus resultierenden verschiedenartigen Bedürfnisse und Werte. So konnte das Christentum das Leiden zum Ideal ausbilden, während umgekehrt der soviel glücklichere Grieche im Ertragen des Leidens an sich nichts Ethisches zu erblicken wusste, und gerade das Glück ihm zum sittlichen Ideal emporwuchs.[2])

Dritter Teil.

Beneke als Gegner der Kantschen Methode der Ethik.

Ueber Kants Methode der Ethik hat sich Beneke mehr oder minder absprechend geäussert. Vollständig ablehnend verhält sich Beneke, wenn er bemängelt, Kant

---

[1]) „Denn welche Modifikationen auch die Fortschritte der Kultur oder andere mächtige Bildungsmomente für die Produkte herbeiführen mögen: die Grundelemente der menschlichen Seelen und das von diesen aus Prädeterminierte müssen sich immerfort gleich bleiben; und die Urteile also, die sich hierauf beziehen und stützen, liegen ausser dem Bereiche aller jener Umwandlungen und müssen also unter allen Umwandlungen unerschüttert fortbestehen.“ Beneke, Die neue Psychologie 1845, S. 342; vgl. auch Philos. u. Erf. S. 35.

[2]) Vgl. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft I, S. 69.

habe auch in der Sittenlehre aus blossen Begriffen spekuliert, statt zu beobachten und das durch Beobachtung Gewonnene besonnen zu verarbeiten.[1]) Zu Gunsten Kants wird an anderer Stelle hervorgehoben, dass Kant selber des Häufigeren den kategorischen Imperativ als ein Faktum bezeichnet;[2]) und dass, wenn Kant auch die richtige Methode nicht offen und entschieden befolge, ihn doch insgeheim ein freilich dunkles und unbestimmtes Bewusstsein davon begleitet habe. „Er deduziert die Kategorien aus den gegebenen Urteilsformen, legt die gegebenen moralischen Ansichten für die Bestimmung seines kategorischen Imperativs zu Grunde etc. Daher auch von Manchen mit einem gewissen Scheine von Recht behauptet worden ist, Kant stelle seine Erkenntnisse a priori als „erfahrbar“ dar, als „durch die Selbstbeobachtung in uns vorzufinden“. Aber dem widersprechen seine entschiedensten und bestimmtesten Erklärungen. . . . . Die philosophische Erkenntnis ist ihm „Vernunfterkenntnis aus Begriffen“, eine Erkenntnis a priori aller Erfahrung, die Psychologie, weit entfernt, für die Grundlage aller übrigen philosophischen Wissenschaft erklärt zu werden, soll gar keine eigentliche philosophische Wissenschaft sein, sondern höchstens als eine angewandte in der Philosophie geduldet werden. . . . Kant geht also für die Begründung der philosophischen Erkenntnis nicht weit genug zurück zu dem Gegebenen, nicht zu dem einzigen lauteren Quell derselben, zu dem, was uns in der inneren Erfahrung oder im Selbstbewusstsein gegeben ist; aber er geht doch überhaupt auf ein Gegebenes zurück, indem er sich mit grosser Vorsicht, ja nicht selten sogar mit Peinlichkeit an die im allgemeinen Sprach- und Denkgebrauche und in der bisherigen Wissenschaft vorliegenden Begriffe anschliesst.“[3]) — Die Wolffsche Philosophie ist dann nach Beneke die wenig einwandsfreie Quelle, aus welcher Kant, ungeachtet seiner sonstigen kritischen Vorsicht und Schärfe, der Hauptsache nach die

[1]) Grundlinien I Vorw. S. VIII.
[2]) Jubeldenkschr. S. 65.
[3]) Philos. u. Erf. S. 94.

Begriffe von den zu Grunde gelegten Seelenvermögen entlehnt hat. Hatte aber Kant diese Begriffe nicht selbst aus der Wirklichkeit geschöpft, so hatten es doch andere vor ihm gethan. Indem Kant sie übernahm, hat er zugleich das Falsche mit übernommen, das sich dabei eingeschlichen hatte. Aus dieser Unterlassung eigener Vergleichung des Selbstbewusstseins erklären sich dann nach Benekes Meinung leicht alle Mängel der Kantschen Theorie.[1])

Wir führen einzelne derselben, wie sie sich in Benekes Schriften zerstreut aufgezählt finden, und soweit sie sich auf die Ethik Kants beziehen, nachfolgend an. Durch den Mangel einer naturgemässen Psychologie konnte Kant die Natur der zu erläuternden (ethischen sc.) Synthesen höchstens raten, und er hat falsch geraten.[2]) Das betrifft zuerst die Frage nach dem Wesen des Sittlichen. Hier muss Kant selbst zugeben, „wie reine Vernunft praktisch sein könne, dies zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren.“[3]) Zu diesem Ignorabimus bemerkt Beneke, diese Meinung Kants habe fälschlich das Mass der Einsicht Kants zu dem der Menschheit überhaupt gemacht nnd gewiss grossen Schaden gestiftet, indem sie durch Vorspiegelung der Notwendigkeit des Misslingens ausgezeichnete Denker abhielt, den Zusammenhang unter den verschiedenen Formen des Wollens genauer zu erforschen.[4]) — Ebenso bleibt bei Kant nach Benekes Urteil das zweite Problem unerklärt: in welcher Art wird der ursprünglich sittlich-indifferente Mensch entweder zum sittlichen oder zum unsittlichen? Denn die Theorie der transscendentalen Freiheit, welche die Antwort hierauf geben soll, wird — wie Beneke anführt — von Kant selbst als ein „schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt unerklärliches Faktum“ bezeichnet und die Synthesis damit nicht bloss nicht erklärt, sondern gar für

---

[1]) Logik II S. 174.
[2]) Grundlinien II Vorw. S. X—XVIII.
[3]) Grundleg. z. M. d. S. S. 92.
[4]) Bentham S. 40; Grundlinien II S. 411.

unerklärlich ausgegeben.[1] — Aber auch indem Kant, statt das Wirklich-Gegebene aufzufassen und darzustellen, aus blossen Begriffen und noch dazu aus bildlichen spekuliert, schiebt sich ihm, wie Beneke ausführt, an Stelle der praktischen Form des Willens eine logische Form unter. Wie von einer Materie des Wollens die Rede war, so kann auch, wenn wir das Bild in der Art, wie es eingeführt worden ist, unverändert festhalten, unstreitig nur von einer Form des Wollens, der Gesinnung die Rede sein.[2] — Die von Kant aufgestellten Grundkräfte oder Grundformen: die reinen Anschauungen . . . der kategorische Imperativ werden gleich von Anfang an fertig und für ein steifes Zusammenwirken mit einander in die Wissenschaft eingeführt. Wir erhalten nicht bloss ein System des menschlichen Geistes, sondern der menschliche Geist wird zu einem System in Kants Darstellung, zu einem toten Begriffsschematismus.[3] Kants kategorischer Imperativ, seine reine praktische Vernunft sind qualitates occultae, von deren eigentlicher Natur er nichts auszusagen wusste.[4] Indem Kant an dem alten Satze festhielt, dass die Vernunft die höchste Erkenntniskraft des Menschen sei, raffte er die höchsten Erzeugnisse des menschlichen Geistes ohne genauere Auswahl zusammen, um sie an diesen gemeinsamen Namen zu knüpfen. Kant mag darin Recht haben, dass weder Prinzipien, noch Ideen, noch endlich die Thätigkeiten, welche er der praktischen Vernunft zuschreibt, ohne diejenige Eigentümlichkeit des menschlichen Erkennens möglich sind, welche man Vernunft nennt; aber wie nun jene aus dieser Eigentümlichkeit hervorgehen, und wie diese Eigentümlichkeit ursprünglich sich zeigt und durch verschiedenartige Entwickelung allmählich zu jenen höchsten Produkten gelangt, darauf kommt es doch eigentlich bei ihrer philosophischen Untersuchung an, und gerade darüber lässt uns Kants Dar-

[1] Grundlinien II Vorw. S. XV.
[2] Philos. u. Erf. S. 86 f.
[3] Jubeldenkschr. S. 68.
[4] Grundlinien II Vorw. S. XVIII.

stellung fast ganz im Dunkeln.[1]) — Aus der Unvollkommenheit der Psychologie in Kants Tagen erklärt dann Beneke auch den Selbstwiderspruch Kants, dass dieser die Notwendigkeit einer innerlich-formalen Begründung des Sittlichen mit den überzeugendsten Gründen beweist, um dennoch über dasselbe zuletzt nach äusserlich-materialen Merkmalen zu entscheiden.[2])

Die Kritik, die Beneke hier an Kant übt, bedarf doch in manchen Stücken der Berichtigung. Wir greifen hier nur zwei Punkte heraus. So wird an der von Beneke zitierten Stelle von Kant nicht, wie Beneke meint, die transscendentale Freiheit, sondern das moralische Gesetz als ein „schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt unerklärliches Faktum“ bezeichnet. Und ist übrigens mit dem Kantschen Wortlaut diese Unerklärlichkeit schlechthin ausgesprochen? Wir finden, dass Kant[3]) die Erklärbarkeit so bestimmt, dass, wo Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da auch Erklären aufhöre und nichts übrig bleibe als Verteidigung, d. i. Abtreibung der Einwürfe jener, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben. „Unerklärlich“ ist das Sittengesetz demnach, soweit nach Kant keine Begründung für dasselbe in der Erfahrungswelt vorhanden ist; doch ist es nicht in dem Sinne unerklärlich, dass nun über den „seiner würdigen Ursprung und die Wurzel seiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt“, nicht mehr gefragt werden könnte, ja gefragt werden müsste.[4]) Wird demgegenüber von Beneke verschiedentlich darauf hingewiesen,[5]) dass ein Ueberschreiten der Erscheinungswelt für Kant schon deshalb ausgeschlossen sein müsste, weil nach Kants Versicherung die Kategorien auf „Dinge an sich“ keine Anwendung finden, so ist dieser Einwurf nicht stichhaltig. Die Einschränkung

---

[1]) Physik S. 305.
[2]) Grundlinien I. S. 25.
[3]) Grundleg. z. M. d. S. S. 90.
[4]) Vgl. Kr. pr. V. S. 105 und Grundleg. z. M. d. S. S. 24 f.
[5]) Vgl. diese Abhandlung S. 13.

auf das Gebiet der Phänomena gilt nur für den Grundsatz der Kausalität, der bei Kant von dem Kausalitätsbegriff bestimmt unterschieden wird. Von diesem sagt Kant: „Der Begriff der Kausalität kann auf Gegenstände angewandt werden, sie mögen sinnlich oder nicht sinnlich gegeben werden, wiewohl es in letzterem Falle keine bestimmte, theoretische Bedeutung hat, sondern bloss ein formaler, aber doch wesentlicher Gedanke von einem Objekte überhaupt ist.“[1]) — Auch vergegenwärtigt sich Beneke nicht, dass der Vorwurf, Kant sei durch Anwendung bildlicher Bezeichnungen einer Verwechslung zum Opfer gefallen und habe so fälschlich die logische Form der Gesetzlichkeit statt der praktischen Form des Willens als das Wesen des Sittlichen ausgegeben, höchstens für die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ zutrifft, die überhaupt einer auf psychologische Voraussetzungen sich berufenden Ethik noch näher steht, als die „Kritik der praktischen Vernunft“. In der letzteren Schrift geht Kant konsequenterweise gar nicht aus von dem „guten Willen“, sondern von den Maximen des Wollens, also von den Regeln, die sich der Mensch giebt, um sein Wollen zu bestimmen.

Indem nun Beneke fragt, welche Gründe Kant bestimmten, die Erfahrung als Mittel der Kenntnisgewinnung vom Sittlichen abzuweisen, führt er an, dass zu Kants Zeit der Scholastizismus in Deutschland noch zu mächtig war, als dass Kant, wie sehr auch seine Grundtendenz darauf ging, von dessen Fesseln hätte loskommen können.[2]) Andererseits war die Psychologie in Kants Tagen noch zu unvollkommen, als dass sie die inneren Formen des Sittlichen und der Unsittlichen mit Klarheit und Bestimmtheit zu charakterisieren imstande gewesen wäre.[3])

Wir haben nun alle Ursache, uns mit den von Beneke angeführten Gründen nicht zufrieden zu geben, zumal bei einem so selbständigen und entschiedenen Denker wie

---

[1]) Vgl. Riehl, Der philosophische Kritizismus I S. 431.
[2]) Grundlinien II, Vorw. S. X.
[3]) Grundlinien I, S. 25.

Kant, der sich von den Koalitionssystemen seines synkretistischen Zeitalters bewusst abwandte, und der konsequent zu sein als die grösste Obliegenheit eines Philosophen betrachtete,[1]) prinzipielle Gründe für die von ihm gewählte Methode vorausgesetzt werden müssen und nicht bloss Gründe zufälliger Art. Einige der mir am wichtigsten erscheinenden mögen hier folgen.

In erster Linie bestimmte Kant wohl zur Ablehnung der Psychologie bei Aufsuchung der Prinzipien der Ethik die Eigenart und Neuheit des von ihm aufgestellten Problems: den Grund und die Gültigkeit der sittlichen Normen zu untersuchen. Nicht auf Beschreibung der sittlichen Normen und ihrer Entstehung ist sein Absehen gerichtet, sondern er will die Bedingungen, welche in dem Begriff eines absolut gültigen Sittengesetzes enthalten sind, nebst dem Grund und der Art ihrer Gültigkeit feststellen. Kants Ethik ist eine erkenntnistheoretische, wie ja schon die äussere Anlage der „Kritik der praktischen Vernunft“ in Analogie zur „Kritik der reinen Vernunft“ beweist. — Ein solches Unternehmen aber hätte sich der Psychologie als Bundesgenossin bedienen können, indem es psychologische Begriffe, mit denen es operiert, der Seelenlehre entnommen hätte. Kant hat selbst nichts anderes gethan, wenn er es auch nicht zugeben will und bei der Definition der angewandten Begriffe sich „so nahe wie möglich am Transscendentalen halten und was hierbei psychologisch, d. i. empirisch sein möchte, hauptsächlich beiseite setzen will.“ Wie kann man auch mit Begriffen, wie Wille, Sinnlichkeit, Vernunft anders operieren, als nachdem erfahrungsmässig festgestellt ist, welche Inhalte sie umschliessen! Die Bestimmung dieser Inhalte aber ist Aufgabe der Psychologie. So hat denn trotz Kants entgegengesetzten Bemühens die Psychologie Anteil an seiner Begründung der Ethik; ja sein kategorischer Imperativ ist nicht ohne psychologischen Inhalt, denn das von Kant aufgestellte Sittengesetz verlangt zugleich, dass ich einem gewissen Gesetze

[1]) Vgl. Kr. d. pr. V. S. 28.

um des Gesetzes willen gehorche, mithin eine gewisse Beschaffenheit des Willens als etwas an sich Wertvolles mir zum Zwecke mache. — Kann aber Kants erkenntnistheoretische Ethik die Psychologie schon bei ihrer Grundlegung nicht entbehren, so ist ferner ihre Aufgabe von derjenigen der Psychologie nicht verschieden, fällt vielmehr in den Begriff der Psychologie hinein, wenn man nur dem letzteren Begriffe eine grössere Ausdehnung giebt, als Kant es thut. Bei Kant sind die methodischen Mittel der empirischen Psychologie die Selbstbeobachtung und die Beobachtung anderer Menschen.[1] Aber schon Beneke begnügt sich nicht damit allein: „Die Psychologie als die Naturwissenschaft des inneren Sinnes verwendet zur Gewinnung und Verarbeitung der inneren Erfahrung die gleiche Methode wie die Wissenschaft der äusseren Natur, demnach die einfache Wahrnehmung, die Beobachtung, den Versuch und die Induktion."[2] Die Kategorien wären bei dieser Ausdehnung des Begriffs der Psychologie nicht ausserhalb des Rahmens der letzteren gefallen, sondern hätten sich unter dem Titel einer rationalen Psychologie dem Besitzstand derselben eingefügt. Und auch die Methode Kants, durch Analyse und Reflexion den apriorischen Besitz der Seele festzustellen, brauchte den Charakter einer psychologischen Untersuchung nicht abzuweisen, und ebenso kann seine transcendentale Deduktion als eine der Psychologie angehörige Rechtfertigung

[1]) Vgl. Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik S. 12.

[2]) Philos. u. Erf. S. 40. — Es muss auffallen, dass Beneke die Deduktion nicht als besonderes methodisches Mittel der Erkenntnisgewinnung gelten lassen will. (Vgl. Philos. u. Erf. S. 66 und Logik II S. 168.) Und dennoch hat die Deduktion an der Auffindung der wichtigsten Naturgesetze einen erheblichen Anteil. Auch für die Gewinnung der ethischen Pinzipien kann, nachdem durch Induktion eine gewisse Zahl von Deutungen der gegebenen Thatsachen geliefert ist, nunmehr hypothetisch jede einzelne als wirklich geltend angenommen werden, um die daraus sich ergebenden Folgerungen zu entwickeln und an der Erfahrung zu prüfen. Der Missbrauch der Deduktion zu gewaltsamer Interpretation des zu Erklärenden, den Beneke an der zuletzt zitierten Stelle hervorhebt, muss zur Vorsicht mahnen, kann aber den methodischen Wert der Deduktion nicht aufheben.

des Apriori angesehen werden. Weder in der Psychologie noch in den Naturwissenschaften handelt es sich um blosse Beobachtung eines bestimmten, fix und fertig vorliegenden Sachverhalts. Die Naturwissenschaften zeigen uns bereits den bedeutenden Anteil des spontanen Denkens an der Feststellung ihrer Resultate. So hat, um nur ein Beispiel anzuführen, die Einsicht in die Widersprüche, in welche uns die durch die Sinne aufgedrängte Meinung von der täglichen und jährlichen Bewegung der Sonne um die Erde verwickelt, zur Aufstellung der kopernikanischen Hypothese geführt. Mit Recht macht Sigwart geltend, dass die blosse Wahrnehmung des Gegebenen mit seinen kontinuierlichen Uebergängen überhaupt zu keinen Begriffen führen könnte, weil von hier aus alle Grenzen und Unterschiede zuletzt willkürlich wären, dass wir nur durch Erzeugnisse unseres spontanen Denkens den Fluss der Unterschiede zum Stehen bringen und die weiche Masse der Erscheinungen zu scharfen Gestalten erhärten können.[1]) Schon die Annahme eines Seins ist Denken auf Grund der Erfahrung. — Ist also Kants kritische Methode als reflektierende Selbstbesinnung auch verschieden von der Selbstbeobachtung, die vermittelst der Induktion zu ihren Ergebnissen gelangt, so ist sie doch als Denken auf Grund der Erfahrung keineswegs generisch verschieden von der Methode, die in der Naturwissenschaft heimisch ist, und die Beneke auch in allen philosophischen Disziplinen angewandt wissen will.

Neben der Neuheit der Problemstellung ist es dann wohl Kants persönliches Bedürfnis, das Gewissen der Zeit zu wecken, das zum Ausschluss der Psychologie geführt hat. Die Ueberschwänglichkeit der Wertherzeit und der Genieperiode auf der einen und die Theorie des nackten Egoismus auf der anderen Seite — nötigten ihn, eine Grundlage des Sittlichen zu suchen, die eine unnachlässliche Verbindlichkeit gewährleistete. Diese pädagogische Rücksicht bewirkte in letzter Hinsicht, dass Kant als Drakon

[1]) Sigwart Logik II. S. 221.

einer Zeit, die für einen Solon nicht reif war, die unerbittlich gebietende Pflicht an die Bekämpfung aller Neigungen knüpfte, und die Bedeutung der letzteren darauf beschränkte, dass sie den Gegenwurf für den Wert der Pflichtgesinnung bildeten. Eine auf Psychologie begründete Ethik hätte nach Kants Meinung nur zu Maximen, nicht zu einem unbedingt gebietenden Imperativ geführt. — Es zeugt übrigens keineswegs von einem reifen Verständnis der Kantschen Philosophie, wenn Beneke Kants Apriori im Sinne von „Angeboren“ auffasst. Es handelt sich hier aber nicht um fertige Schablonen, „Formen“ oder einen sonstigen festen seelischen Niederschlag, welche die Apriorität geradezu ausschliessen würden, und ebensowenig um unbewusste Vorstellungen vor dem wirklichen Denken. Ein Apriori der Erfahrung oder aller Erfahrung, von dem Beneke verschiedentlich spricht, ist im strengen Sinne nach Kant unmöglich. So ist auch Kant über den Vorwurf erhaben, dass — wie Beneke annimmt — die Gültigkeit der mathematischen Erkenntnisse bei Kant von dem Angeborensein der letzteren abhängig sein sollte. Kant hat selbst jeden Zweifel darüber aufgehoben, als ob es nach ihm angeborene Erkenntnisse geben könne: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an.“[1]) Nach Kant sind die Anschauungen und Begriffe a priori zwar erworben, aber originär erworben. Das Subjekt hat die Erkenntnis nur durch seine Produktion. In diesem Sinne will auch Kant das Sittengesetz als Faktum der reinen Vernunft, nicht als empirisches Faktum — und darum nicht als „angeboren“ — angesehen wissen. Es ist eine apriorische Thatsache der reinen Vernunft, der wir uns ebenso bewusst werden, wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewusst sind, indem wir auf die Notwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen

[1]) Kants Werke (Rosenkranz) I, S. 444.

Bedingungen, dazu uns jene hinweiset, acht haben.[1]) Kant wollte die apriorischen Elemente nur aufweisen, aber er kann und will nicht zeigen, wie sie etwa entstehen oder sich ausbilden, ja wodurch es bedingt ist, dass in diesem bestimmten Urteil gerade diese und keine anderen apriorischen Elemente wirksam sind. Vollends dass das Sittengesetz präformirt[2]) oder angeboren sei, wird sich schwerlich bei Kant belegen lassen.

Dazu kommt als Drittes die Bedeutung eines von aller empirischen Beimischung freien Moralprinzips für den Ausbau seines Systems. Wenn man Beneke hört, so möchte man glauben, die Verwechslung der praktischen mit der logischen Form habe — wie kleine Ursachen oft grosse Wirkungen im Gefolge haben — zu Konsequenzen geführt, zu denen Kant bei besserer Beherrschung der benutzten Hilfsmittel nicht gelangt wäre. Man darf aber wohl behaupten, dass bei Kant das Ziel früher feststand, als der Weg zu demselben. Niemals auch wäre Kant bei seiner ganzen Wesensrichtung der „Alleszermalmer" geworden, hätte er nicht bei sich die Gewissheit besessen, dass er auf praktischem Gebiete werde wieder aufbauen können, was er im Felde der theoretischen Philosophie hatte einreissen müssen. Ja, die Kritik der praktischen Vernunft ist das eigentliche Mittel zur Aufstellung der praktischen Postulate: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Darin erblickt er „den positiven und sehr wichtigen Nutzen der sonst zur Verengung unseres Vernunftgebrauchs führenden Kritik der reinen Vernunft, dass sie einen notwendigen praktischen Gebrauch der reinen Vernunft (den moralischen) verstattet, in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dazu sie zwar von der spekulativen keiner Beihülfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung gesichert sein muss, um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu geraten."[3]) Trotz der Zerstörung der alten Metaphysik — oder richtiger wegen

[1]) Vgl. Kr. pr. V. S. 35 u. S. 37.
[2]) Grundlinien II, Vorw. S. XVIII.
[3]) Kr. d. r. V. S. 24.

der Zerstörung derselben — war die Aufrichtung der Metaphysik auf neuer einwandsfreier Grundlage Kant ein entschiedenes Herzensbedürfnis. Rousseau war hier Kants Vorgänger und Vorbild. Dem Genfer Denker erschien das Gewissen als eine ursprüngliche Offenbarung des Sittlichen in uns; er glaubte, aus den metaphysischen Bedürfnissen des Menschen die Gewissheit für eine Welt des Uebersinnlichen begründen zu können. Verstatteten bei Kant aber die Kategorien keinen anderen Gebrauch zur Erkenntnis der Dinge, als nur insoweit diese als Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden, so soll nun das Sittengesetz, das als blosse Form nach Kants Meinung nicht der Welt der Erscheinungen angehören kann, uns den Zugang zu der uns auf jedem anderen Wege verschlossenen Welt des Intelligiblen eröffnen. Die Bedeutung eines reinen Formprinzips für den Ausbau des Systems, genauer gesagt, als Grundlage für die Kant am Herzen liegenden Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, hat nicht nur der Kantschen Moralphilosophie ihr charakteristisches Gepräge aufgedrückt, sondern auch in wesentlichen Punkten den Zuschnitt der theoretischen Philosophie des Königsberger Weisen bestimmt.

Dazu kommt viertens noch Kants geringe Meinung von der Leistungsfähigkeit der Psychologie als Wissenschaft. Wir haben von der mangelnden Exaktheit, welche Kant als einen der Psychologie ihrer Natur nach anhaftenden Fehler hervorhebt, schon an anderer Stelle gesprochen,[1]) um dort zu zeigen, wie die von Kant erwähnten Gründe in der That eine logisch zwingende psychologische Begründung der ethischen Normen ausschliessen. In dem gegenwärtigen Zusammenhange jedoch, in welchem es sich für uns nicht mehr um die logische Beweisbarkeit der ethischen Normen, sondern um die Mittel ihrer strengwissenschaftlichen Feststellung und Erklärung innerhalb der uns möglichen Grenzen handelt, müssen wir doch der Psychologie eine ungleich grössere Bedeutung zuschreiben,

[1]) Siehe Seite 81.

als Kant es für gut befunden. Die den Erklärungsgründen der psychischen Erscheinungen anhaftende Unbestimmtheit teilt die Psychologie mit anderen Wissenschaften, die ebenfalls ein sehr kompliziertes Thatsachenmaterial zu erklären haben, wie z. B. Nationalökonomie und Meteorologie. Hier wie dort wird man die vorhandenen Fehlerquellen, welche oft schon die Feststellung der Thatsachen fälschen, erforschen und ausschalten, oder — wenn dieses nicht möglich — ihren verfälschenden Einfluss bei Bestimmung des Resultats in Anrechnung bringen. Nur muss man sich hüten, die Methode der Naturwissenschaften ohne Weiteres auf die Seelenwissenschaft zu übertragen; vielmehr kann die Gleichartigkeit der Methoden nur soweit gehen, als das Gebiet des Psychischen dieselben Bedingungen aufweist, unter welchen die naturwissenschaftliche Methode die physische Natur zur Enthüllung ihrer Geheimnisse nötigt. Mag nun auch das durch Selbstbeobachtung gewonnene Material vielfach unzuverlässig und darum nicht direkt verwendbar sein, so wird dasselbe doch durch den kontrollierenden Verstand einer kritischen Bearbeitung unterzogen und vermittelst unablässiger Prüfung und Korrektur dem Ideal einer widerspruchslosen Erklärung des Seelenlebens immer näher geführt werden.

Im Gegensatz zu Kant, der nur eine dürftige Erfahrung und diese auch nur im Widerspruch mit seiner ausgesprochenen Tendenz bei seiner Untersuchung der Prinzipien der Ethik zulässt, nennt Beneke sich selbst einen Empiristen, der sich auf Erfahrung und allein auf geistige Erfahrung stützen will, nach dem nicht auf der Spitze eines Begriffes, sondern auf der breiten Grundlage der Beobachtungen die Sittenlehre ruhen soll. Daher führt sein ethisches Hauptwerk den Nebentitel „ein Versuch eines natürlichen Systems“ in dem Sinne, wie man sich dieses Ausdrucks (dem künstlichen System gegenüber) längst in den Naturwissenschaften bedient hat.[1] —

[1]) Vgl. Grundlinien I, Vorw. S. XI.

Zwei Faktoren sind es, die zu der Gewinnung einer wissenschaftlichen Ethik zusammenwirken müssen: das moralische Bewusstsein (von welchem die moralischen Ideale ein Teil sind) und die allgemeine psychologische Erkenntnis. Das eigentlich Entscheidende ist dabei das moralische Bewusstsein: es wählt oder verwirft die ihm ohne Unterscheidung dargebotenen Materialien. Die Psychologie bringt die Klarheit der Anschauung und die Bestimmtheit der Gründe hinzu.[1]) „Die Schätzung der Werte ist uns als ein natürliches Produkt der Seele gegeben; Psychologie, die Grundwissenschaft der Moral, giebt nicht das Mindeste hinzu; sie zergliedert die moralischen Erscheinungen; was das gewöhnliche moralische Bewusstsein unklar und unbestimmt auffasst und ausspricht, fasst sie in einem wissenschaftlichen Bewusstsein klar und bestimmt in den einfachen Grundelementen auf und verstattet damit eine durchgängig klare Bestimmung und eine allgemeingültige Feststellung."

Man wird zugeben müssen, dass gegenüber der Methode Kants die empirische Methode den Vorzug besitzt, dass sie die ganze Fülle der ethischen Thatsachen der moralwissenschaftlichen Betrachtung wieder zugeführt hat. Falsch ist es immer, wie Wundt einmal treffend sagt, nach den Quellen zu suchen, ehe man sich vergewissert hat, wie die Ströme fliessen, die aus ihnen entsprungen sind. Den Ausgangspunkt bildet somit nicht der Begriff des Sittlichen, sondern bilden alle Erfahrungen und Wahrnehmungen, an denen die Begriffe „gut" und „böse," „sittlich" und „unsittlich" haften; Objekt des Sittlichen sind die bestimmten Willensinhalte, welche wir sittlich bewerten.

Ist somit Benekes Wollen sympathisch zu begrüssen, so lässt sich nicht das Gleiche von der Ausführung der von ihm selbst gestellten Aufgabe sagen.

Dem Empiristen sind nach Zeiten und Ländern verschiedene ethische Wertgebungen gegeben. Alle diese

---

[1]) Grundlinien I S. 47.

einzelnen Wertgebungen sind Ausdruck des moralischen Bewusstseins, dem nach Beneke die entscheidende Rolle bei der Gewinnung der moralischen Erkenntnis zufallen soll. Für die im einzelnen einander vielfach widersprechenden ethischen Wertgebungen das ihnen zu Grunde liegende Allgemeine zu suchen — eine fürwahr schwierige Aufgabe, wie die bisherige Geschichte der Ethik beweist, und dennoch eine Aufgabe, die bis zu ihrer restlosen Lösung immer wieder versucht werden muss, da wohl bei allen Völkern die Begriffe „gut" und „böse" vorhanden sind, die auf eine allen Wertungen zu Grunde liegende Gleichartigkeit den Hinweis bilden. Beneke hat sich die Lösung dieser Aufgabe durch die Annahme erleichtert, dass die Anforderungen des sittlichen Gesetzes dem Zeugnisse unseres innersten Bewusstseins gemäss als für alle Menschen in gleicher Art verbindlich seien. Beneke sucht nun vermittelst seiner Psychologie die Faktoren auf, welche, da sie für alle Menschen gleich gegeben sind, auch für alle Menschen gleich gültige Produkte ergeben müssen. „Die gleichen Bestandteile eines Gefühls müssen in allen Menschen ein gleiches Fühlen erzeugen, ebenso wie die gleichen Bestandteile des Gedankens in allen Menschen ein gleiches Denken."[1]) Wo diese allgemeingültige Schätzung nicht vorhanden ist, da haben praktische Unvollkommenheiten ihre Ausbildung gehemmt. — Beneke übersieht dabei, dass die Aussage des Gewissens zwar für das so wertende Subjekt absolut gilt, sodass damit die Ueberzeugung verbunden ist: so müssten eigentlich alle Menschen handeln! Dem widersprechen aber die vielfach inhaltlich abweichenden Gewissensurteile anderer Menschen, die für den Träger eines solchen Gewissens die gleiche Verbindlichkeit besitzen, wie die Aussagen meines Gewissens für mich. Beneke dekretiert einfach: „Indem es die Philosophie mit dem Allgemein-menschlichgleichen zu thun hat, so können wir aus uns heraus weissagen, können sicher sein, wenn wir, was für uns gilt, in

[1]) Schutzschrift S. 11.

voller Wahrheit aufgefasst haben, dass dies eben so auch für alle übrigen Menschen unter allen Völkern und zu allen Zeiten gelten wird.“[1]) Es wird also gar nicht die Möglichkeit erwogen, ob nicht für jede Individualität, sei es als Einzelmensch, sei es als einzelne wertende Gemeinschaft, eine besondere Wertgebung angenommen werden müsste. Der Forderung eines Allgemeingleichen, worauf die überall gleichen Bezeichnungen: „gut“ und „böse“ hinweisen, würde ja schon eine inhaltleere Funktion (seinsollend oder nichtseinsollend) genügen, wobei die einzelnen Wertungen inhaltlich total von einander abweichen könnten. Auch auf dem Gebiete des Schönen, das nach mancher Richtung zu der vorliegenden Frage eine Analogie bildet,[2]) sofern es sich nämlich auch dort um Werturteile handelt, die mit dem Anspruch auftreten: „so müsste eigentlich jeder urteilen“, auch auf dem Gebiete des Schönen würde jeder es als unerträgliche Härte empfinden, wenn man ihm vorschreiben würde, was er als „schön“ empfinden sollte. Das schliesst natürlich nicht aus, dass nicht doch trotz der Vielzüngigkeit des sittlichen Urteils nach Zonen und Zeiten derselben ein allgemein-gleiches Prinzip zu Grunde liegen könnte, das eben durch den zeitlichen und örtlichen Wechsel der Menschennatur zu einer Vielheit von Einzelnormen geführt hätte. Beneke setzt also eine allgemeingültige Wertschätzung, die der Ethiker nur mit aller wissenschaftlichen Strenge festzustellen braucht, schon voraus. So erklärt es sich denn auch, dass das moralische Bewusstsein, nach Beneke der zur Gewinnung der ethischen Erkenntnis die Psychologie an Wichtigkeit noch übertreffende Faktor, diese Bedeutung eigentlich nur prinzipiell besitzt, während in Wirklichkeit die Psychologie in seiner Ethik fast ausschliesslich das Feld behauptet. Wäre aber Beneke der Empirist, als den er sich selbst bezeichnet,[3])

[1]) Philos. u. Erf. S. 35.

[2]) Beneke hat selbst diese Analogie herangezogen, ohne dass seine Ausführungen über diesen Gegenstand befriedigen könnten. Vgl. Schutzschr. S. 12 f.

[3]) Grundlinien I Vorw. S. XII.

so würde er sich über das moralische Bewusstsein, wie es sich in verschiedenen Zeiten und bei den verschiedensten Völkern vielfach abweichend geäussert hat, nicht ohne Weiteres hinweggesetzt haben. Was wir wollen, ist demnach eine die mannigfachen Abweichungen der einzelnen Wertgebungen berücksichtigende, beharrlich forschende und sichtende Methode, die nicht leichtfertig aus einigen überall gleich gegebenen Faktoren eine Allgemeingültigkeit konstruiert und alle davon abweichende Wertung sofort als moralisch minderwertig erklärt.

Benekes methodisches Verfahren ist vorwiegend Konstruktion, was zwar nicht ausschliesst, dass man auf diese Weise das Richtige raten könnte. Aber die Wahrscheinlichkeit dafür ist desto geringer, einen je geringeren Umfang die Analyse der ethischen Fakta einnimmt. Beneke ist — seinem Vorsatze ungetreu — nicht an der Methode des Botanikers oder des Chemikers, sondern an der des Mathematikers orientiert, ohne dass er doch genügend prüft, ob die Vorbedingungen, die dem Matkematiker eine auf Konstruktion beruhende allgemein-gültige Feststellung gestatten, auch für das ganz anders geartete Gebiet der Moralpsychologie zutreffen. Auch von Beneke gilt deshalb, dass er bereits zu den Quellen gelangen wollte, ehe er den Lauf der Ströme hinreichend festgestellt hatte.

Schluss.

In der Würdigung der von Beneke angestrebten Reform der Kantschen Reform der Ethik wird man zuerst die präzisere Begrenzung der Aufgabe der Ethik mit Freude begrüssen.

„Die Wissenschaft im strengeren Sinne dieses Wortes muss dem Gegebenen durchaus nüchtern gegenübertreten, muss rücksichtslos auffassen und aussprechen, was sie vorfindet.“[1]) Bei Kant hatten bewusst oder unbewusst

[1]) Grundlinien I, Vorw. S. XVIII.

Interessen mitbestimmend gewirkt, die, seien sie moralpädagogischer oder religiöser oder metaphysischer Art, eine Grundlegung der Ethik nur verunreinigen. Beneke hat bewusst auf dieses Alles verzichtet: Die Wissenschaft „ist dem Gemüte und der Phantasie in keiner Art feindlich, aber sie darf keine Einmischung derselben in die Lösung der ihr eigentümlichen Fragen gestatten.“ — Sein Ideal einer Methode der Ethik versteigt sich auch nicht zu der Wolkenhöhe der Spekulation, die der mühevollen Detailarbeit abgewandt, zwar mit genialem Schwung ein in sich geschlossenes System zu schaffen vermag, aber die geistige Schaffenskraft nutzlos an ein Kartenhaus verschwendet, das jeder andere Systemstifter mit gleich souveräner Geringschätzung der gegebenen Wirklichkeit einfach ignorieren darf.

Die Natur in ihrer die Ideale bildenden Thätigkeit zu belauschen, diese idealisierende Thätigkeit der Natur selbst wieder zu idealisieren, indem man sie von allen Störungen und falschen Aufbildungen reinigt, erscheint ihm als die einer wissenschaftlichen Ethik würdige Aufgabe, die zugleich jeden, der sich die Mühe nimmt, diese Verhältnisse nachzuprüfen, zur Zustimmung zwingt und dadurch erst eine auf Allgemeingültigkeit Anspruch erhebende Moralwissenschaft möglich macht. Ein „natürliches System der Ethik“ im Gegensatz zu den künstlichen, das ist eine Forderung Benekes, welche wir — freilich auf breiterer Grundlage, als Beneke es gethan — uns gern zu eigen machen, wobei die Begründung der gefundenen Prinzipien uns dann erbracht zu sein scheint, wenn aus der Bestimmung der letzteren die Thatsachen des sittlichen Lebens sich ohne Zwang und möglichst restlos erklären lassen.

Benekes auf das Natürliche und Praktisch-Verständige gerichteter Sinn fühlte sich somit abgestossen von der einseitigen Fassung des Kantschen Moralprinzips, das zwischen Form und Materie des Sittlichen, zwischen Pflicht und Neigung einen notwendigen Gegensatz konstruierte. Hier beklagte er sich, dass die Einseitigkeit der Theoretiker

die unendliche Fülle des sittlichen Lebens in eine willkürliche Formel drängen wolle, die selbst widerspruchsvoll, leer und unfruchtbar sei.

Noch mehr aber fühlte sich Beneke abgestossen durch Kants Lehre von der intelligiblen Freiheit, die, nach Benekes Urteil ein unauflösliches Gewebe von wirklichen Widersprüchen, alle Bemühungen um unsere Sittlichkeit und die anderer illusorisch macht und die wissenschaftliche Erforschung des Moralischen gelähmt hat. Beneke hatte sich hier zur Aufgabe gemacht, was ein späterer Ethiker[1]) mit den Worten ausspricht: „Wir müssen die Idee mitten in die mechanische Denkweise hineinstellen, müssen in voller Anerkennung der mechanischen Welt dennoch den Idealismus unserer Gesinnung bethätigen.“

In der Forderung einer Reform der Kantschen Ethik inbezug auf eine möglichst allseitige Würdigung der gesamten Thatsachen des sittlichen Lebens als Ausgangspunkt für die Aufsuchung der ethischen Prinzipien; in der versuchten Ehrenrettung einer empirisch-psychologischen Begründung der Ethik, und endlich in der Aufstellung der Idee einer moralischen Freiheit als im naturgesetzlichen Zusammenhang entstehende autonome sittliche Gesinnung unter Abweisung jeglicher Ueberschreitung der empirischen Welt für die Erklärung des Sittlichen: in diesen drei Punkten wird man, meines Erachtens, Benekes geschichtliches Verdienst um die Ethik erblicken müssen. Dieses Verdienst, welches er zwar mit früheren und gleichzeitig lebenden Philosophen teilt, gilt umso höher, als Beneke trotz der ihm ungünstigen Zeitphilosophie mit unbeugsamem Wahrheitssinn stets von neuem auf Anerkennung dieser Forderungen drängen musste, und es wird dadurch nicht geschmälert, dass wir, auf den Schultern der Früheren stehend, die Bekämpfung der Uebertreibungen des Kantschen ethischen Idealismus schon als etwas Selbstverständliches betrachten.

Doch werden wir Benekes vernichtendes Urteil über

---

[1]) Steinthal.

die Kantsche Moralphilosophie, dass diese in wissenschaftlicher Beziehung entschieden nachteilig eingewirkt habe,[1]) nicht teilen.

Die Kantsche Ethik hat bis auf den heutigen Tag starke Einwirkungen ausgeübt: sie ist von den einen überaus gelobt, von anderen überaus angegriffen worden. Wollen doch namhafte Philosophen in Kants praktischer Philosophie das System der absoluten Wahrheit erblicken.[2]) Wir geben die meisten der von Beneke gegen die Kantsche Moralphilosophie erhobenen Einwendungen zu; doch hat nach unserer Meinung der Urheber der „Kritik der reinen Vernunft" auch auf dem Gebiete der Moralphilosophie als einer der führenden Geister zum mindesten die Probleme tiefer zu erfassen gelehrt. Mehr als in der Sache einwandsfreiere eklektische Moralsysteme besass und besitzt die mannigfach übertreibende und in zahlreichen ihrer Ausführungen sehr anfechtbare Kantsche Ethik einen orientierenden Wert für den Fortschritt des wissenschaftlichen Denkens. Das gilt sowohl nach seiten der Prinzipien, die Kant bei Abfassung derselben leiteten, wie auch nach seiten der Konsequenzen, die jene Prinzipien zur Folge hatten.

Benekes positive Leistungen bleiben überall hinter den von ihm selbst aufgestellten Forderungen zurück. Weder hat er besonnen wägend und stetig an den gegebenen ethischen Thatsachen orientiert das von ihm aufgestellte Moralprinzip gewonnen, noch findet dieses Moralprinzip an den ethischen Thatsachen in Bezug auf Sicherheit, Reinheit und innere Widerspruchslosigkeit seine Bewährung; noch endlich erweist sich die Annahme eines allgemein gleichen Werdens aus einem Zustande sittlicher Indifferenz als eine haltbare Theorie. Berauscht von dem Gedanken, in der von ihm begründeten neuen Psychologie, die übrigens von zahlreichen gewaltsamen Konstruktionen erfüllt ist, den Schlüssel zur Lösung aller

[1]) Grundlinien I Vorw. S. IX.

[2]) Vgl. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie 1898 S. 333.

Probleme der Philosophie zu besitzen, glaubt er vermittelst seiner psycho-genetischen Interpretation des ethischen Bewusstseins das definitive Moralprinzip gefunden zu haben. Dem Wechsel des Wertmasses in den verschiedenen Zeitepochen, wie dem Vorhandensein abweichender Wertmasse in der Gegenwart ist dabei nicht genügend Rechnung getragen worden. — —

In der Geschichte des menschlichen Denkens hat man auch den Irrtümern einen Platz eingeräumt. Und mit Recht. Denn einmal ist es unmöglich, den Entwickelungsgang der Ideen recht zu verstehen, ohne den Scheidungsprozess von Wahrheit und Irrtum sich zu vergegenwärtigen, und andererseits bewahrt uns die Erkenntnis eines Irrtums als solchen vor einer Wiederholung desselben. So werden wir auch in den Irrtümern Benekes, gleichwie in denen seiner Gegner mehr denn bloss beklagenswerte Verirrungen des menschlichen Denkens erblicken, würdig, der Nacht der Vergessenheit überlassen zu bleiben; sondern auch sie werden uns Quellen der Belehrung, wenn es wahr ist, was Helvetius — weniger egoistisch in der Praxis als in der Theorie — versichert: „Si les hommes ne peuvent, en quelque genre que ce soit, arriver à quelque chose de raisonnable, qu'après avoir en ce même genre épuisé toutes les sottises imaginables, mes erreurs pourront donc être utiles à mes concitoyens, j'aurai marqué l'écueil par mon naufrage.“ („De l'esprit“, préface.)